القرآن ككتاب مقدس

آرثر جفري

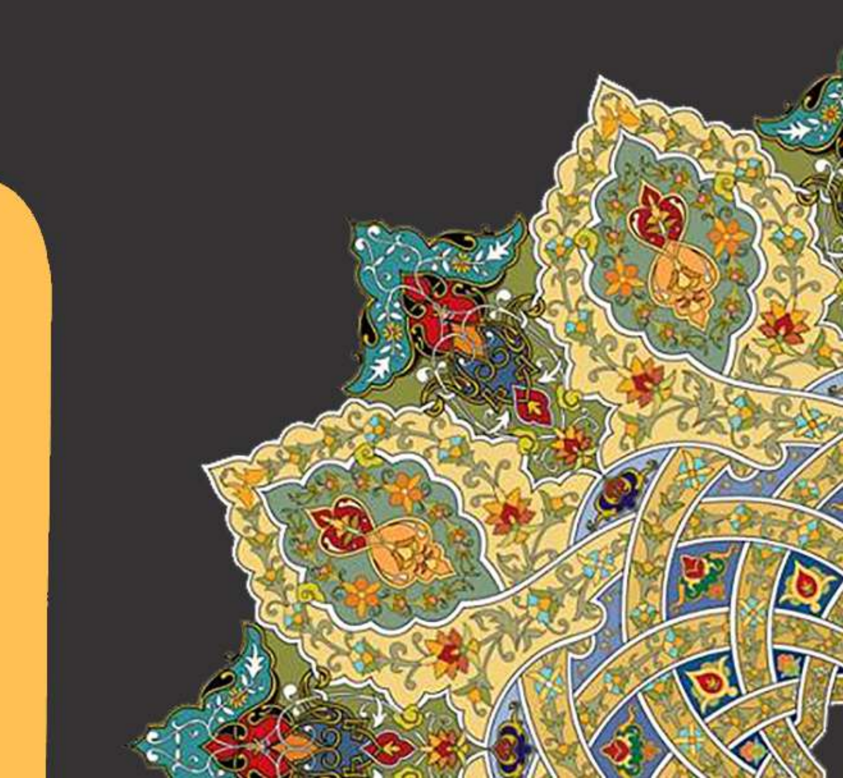
التاريخ النصي لتدوين القرآن 1

ترجمة وتقديم: نبيل فياض

أبكالو

آرثر جفري
القرآن ككتاب مقدس
1
أبكالو

لا يبدو في البداية ان قادة الجماعة, الذين تولوا مسؤولية الأمة المسلمة بعد ذهاب النبي, أحسوا بالحاجة لأي جمع للآيات الموحاة, و لم تبدأ تلك الحاجة الى تدوين هذه الآيات الموحاة تُشعر بذاتها. الا بعدما بدأت الجماعة المسلمة تستقر إلِى الوضع الجديد الذي وجدت فيه ذاتها. حين كان النبي حيا, كان نبع الوحي, إذا صح القول, ما يزال مفتوحا. وفي أي وقت قد تأتي أوامر جديدة تنسخ الأوامر الأقدم منها التي لم تعد تصلح لحياة الجماعة المتطورة؛ أو قد تأتي آيات موحاة جديدة لمواجهة الأوضاع المتجددة التي كانت تنشأ آنذاك. وحياة الجماعة المسلمة المتطورة بسرعة في المدينة كانت تعني أنها تُواجه باستمرار من المشاكل غير المتوقعة, و كانوا يعتادون على نحو متزايد على المجيء إلى النبي للإرشادهم, و لحل مشاكلهم. و الشكل الاعتيادي الذي أخذته تلك الإرشادات كان شكل الآيات الموحاة. لكن بموت النبي توقف نبع الآيات الموحاة عن التدفق, و كان على خلفائه الذين جاءوا بعده مباشرة أن يقوموا بتوجيه الجماعة المسلمة بما يتفق مع ما يعرف من الوحي الذي تم إعطاؤه



التاريخ النصّي لتدوين القرآن

(1)

القرآن ككتاب مقدّس

عنـــوان السلسـلة : التاريخ النصّي لتدوين القرآن (1)

عنـــوان الكتـــاب : القرآن ككتاب مقدس

الكاتـــــــــــب : آرثر جفري

ترجمـــة وتقـــديم : نبيل فياض

الناشـــــــــــر : دار أبكالو

الطبعـــة الأولـــى : 2019م

التنفيـذ والإشـراف : دار أبكالو

تصـــميم الغـــلاف : كارل بتشفارش

للنشر والتوزيع /ألمانيا - ميونخ

هاتف ألمانيا: 004915771203247 هاتف بغداد: 009647813624745

Dar Apkallu Abkallu91@gmail.com

dar-Apkallu دار أبكالو

التاريخ النصّي لتدوين القرآن

(1)

القرآن ككتاب مقدّس

آرثر جفري

ترجمة وتقديم : نبيل فيّاض

المحتوى

مقدّمة

يحكى أن مجموعة من المسيحيين المتحمّسين جاءت يوماً إلى كانط، تطلب منه عدة براهين على وجود الله، فلبّى الفيلسوف طلبهم، فذهبوا يدحضون بها حجج الملحدين الذين كانوا يتناثرون آنذاك في مراكز الفكر في الغرب! وبعد مدّة، كما قيل، دفع النجاح بالمتحمّسين للعودة إلى كانط من جديد، طالبين منه المزيد من الحجج. فما كان من الفيلسوف إلا أن أحبطهم بتقديم براهين في الاتجاه المعاكس.

هذه الأيام، وبعد مرور قرنين تقريباً على رحيل الفيلسوف الشهير، هنالك من يحاول استخدام أحدث المكتشفات العلمية – وغالباً ما لا تكون له علاقة بعملية الكشف ذاتها ـ للتدليل على صحة اعتقاده، حيث احتلّ العلم مكانة علم الكلام والجدل والفلسفة في التدليل على صحة أمر أو زيفه. وهكذا، لا أكثر هذه الأيام شيوعاً، في الأوساط الإيمانية عن اختلاف توجهاتها، من السؤال القائل: «هل فكّرت يوماً بهذا الكون ونظامه الدقيق؟ ألا يوحي لك ذلك أن خلف هذه الدقة المتناهية منظم قدير؟».

لكن إذا أغفلنا حقيقة أن علوم الكون الجديدة قامت على أكتاف العلمانيين (حتى لا نقول : الملحدين)، وأنها قلبت رأساً على عقب التصوُّر الحاخامي للكون، والذي رأى في السماء سقفاً بلا أعمدة مزيناً بالأنوار، واعتبر الأرض منبسطة ومركزاً للكون ومنسوجة من صخرة في القدس، وحاولنا تفعيل العقل أكثر، فنتجاوز بتفكيرنا مسألة الكون ونظامه ونصل إلى خالقه، إلى مرحلة التأمل في ذات الإله : زمنيته، كينونته، فعاليته، وهل المفاهيم المتداولة حالياً حول ذات الإله مستحدثة، كمفاهيم الكون والعالم المعاصرة، أم قديمة متناقلة من مرحلة بدائية في التفكير الإنساني ؟.

سؤال آخر يعتمد أحدث ما توصلت إليه العلوم الطبية (أو ما شابه)، يتّخذ هنا من جسد الإنسان بؤرة للتساؤل : «أليس هذا الجسد المغرق في تعقيد أنظمته بحاجة إلى منظِّم، وهل يعقل أنه جاء بالصدفة؟»، لكن إذا حاولنا التساؤل بعمق أكثر، لقلنا بالمقابل : «إن حيوانات أخرى كثيرة تملك من الأجهزة ما قد يكون أعقد كثيراً من الأجهزة البشرية ـ مع ذلك، لا يوجد في تصرفاتها ما يوحي بأي ميل غيبي : فهل كل ما في الأمر، أن تطوّر عنصر المخيلة في المخّ البشري أوصله إلى هذه التطورات؟».

شروط المنافسة:

منذ القدم، كان ثمة تياران لتفسير نشوء الكون : واحد إلحادي وآخر إيماني. وقد توزع التياران بدوريهما إلى مدارس متعددة، وأحياناً متصارعة. وفي العصر الحديث عرفنا مدرستين إلحاديتين متنافستين

شهيرتين هما الوجودية والماركسية. أما المدارس الإيمانية فلا يمكن إحصاؤها مهما حاولنا.

لقد حسمت العلمانية بشقيها الإلحادي والحيادي الحرب إلى صالحها في الغرب وفي شرق آسيا: مع ذلك فسقوط الماركسية في شرق أوروبا، جعل اليد العليا للعلمانية الحيادية، وهذا لم يؤثر بأي شيء على المدارس الثيوقراطية هناك التي ضمنت حريتها بشكل مطلق في ظل العلمانية الحيادية: (في بريطانية، نشاط الأصولية الدينية الإسلامية أقوى من أية دولة أخرى، ربما باستثناء أفغانستان). فما هو حال التنافس الفكري في الشرق؟

للإجابة على هذا السؤال الهام، نضرب مثالين توضيحيين شهيرين: قبل سنوات قليلة أشار أديب مصري[1] - هو الأجرأ ربما على الساحة العربية الآن، بنوع من الشكّ المهذّب، إلى إحدى الحكايات المتداولة بشدّة في الأوساط اللاعقلانية، خاصة النساء. وكانت نتيجة التهييج الشعبي والافتراء الأيديولوجي اللذين تعرض لهما هذا الرجل، أن صارت حياته في خطر، مما استوجب حراسته رسمياً، مقابل ذلك، فإنّ «عالماً» شهيراً مازال مصرّاً على نشر آرائه المتعلقة بكروية الأرض ودورانها، وهي آراء تعاكس بحسم كل ما جاءت به العلوم الحديثة، ويكفّر من يقول عكس ذلك. ولا حاجة بنا طبعاً للتذكير بالذيول الإجرامية لمسألة التكفير.

(1) وحيد حامد، حين أشار إلى مسألة عذاب القبر في المسلسل الشهير «العائلة».

إذن: ثمة صراع غير متكافئ إطلاقاً يدور بين العلمية التشكيكية والغيبية التسليمية. وعلى عكس ما قد يتوهم بعضهم، لا نقصد بالغيبية التسليمية (لاعقلانية غالباً) التيارات الدينية حصراً، فالماركسية في بعض مراحلها، كانت أقرب ما تكون إلى هذا التيار. في حين أنّ العلمية التشكيكية ليست «غيتو» مغلقاً على الدوائر اللادينية، لأن كثيراً من الإيمانيين، من شتى التيارات، والذين لا يخشون إعمال العقل في قناعاتهم الأوسخ، هم أبناء محتملون لهذا التوجّه.

إنه صراع غير متكافئ: فالطرف اللاعقلاني الذي لا يدل تطرّفه الحالي إلا على شعوره بأزمة لأسابق لها، يسعى بكل السبل للمحافظة على قبضته التقليدية على عقول العامة، ويستعمل كل ما في قواميسه من مصطلحات مهيجة (أسطورتا المؤامرة[1] والتكفير في الموضع الأول) لإبقاء الحشوية في أقصى حالات التوتر المشاعري. مقابل ذلك، فالطرف العلمي التشكيكي يعاني من دوائر حصار متكاثفة خارجياً مثل كتلة زنزانات دائرية متسامكة بازدياد: دائرة الحصار المادي والمعنوي، دائرة حصار التيار اللاعقلاني، دائرة حصار أنصار التيار

---

(1) «القوي لا يخشى المؤامرات» ـ هذا شعار الأمم الحية والأفراد الأحياء. في الدوريات العربية كان ثمة حديث مطول حتى الملل عن مؤامرة الغزو الثقافي الأجنبي الذي تتعرّض له المنطقة عبر المحيطات الفضائية لكن الإعلام المرئي السوري القوي، خلال شهر رمضان 1996، أثبت أن المتمكن من ذاته لا يخشى المنافسة ـ وكان حقاً أن هذا الإعلام فرض ذاته بقوة في بيوت الجميع. نأمل أن لا تكون هذه «الصحوة» مسألة موسمية.

اللاعقلاني من رسميين وتجار مستفيدين من حالة سكونية المجتمع التي ترسّخها اللاعقلانية، وأخيراً دائرة حصار الحشوية الذين يشحنون بعدائية متنامية لكل ما هو عقلاني. مع ذلك، فالعلمية التشكيكية تتقدم ببطء، لكن برسوخ، على كل الجبهات. وما المعارك التي تُشَنّ على رموز هذا التوجه هنا وهناك، إلا الدليل الدامغ على مدى الحركية الاجتماعية التي سببّها والتي أدّت إلى إقلاق راحة كثيرين.

صراع غير متكافئ: فرغم أن الطرف العلمي التشكيكي ينتقد بعنف أحياناً و بخشونة دائماً تقريباً (وضعنا الحالي لا تفي أسوأ الألفاظ بتوصيفه) إلا أنه طبعاً، يرفض أية مصادرة لحرية الطرف الآخر مهما بالغ في لاعقلانيته (نذكّر هنا موقف القوى التقدمية والليبرالية في مصر، من رفض اعتقال رئيس تحرير أشهر صحيفة تكفيرية في العالم العربي، عام 1995). مقابل ذلك، فالطرف الأخر، خاصة الرموز التكفيرية فيه ــ وهم الغالبية الساحقة — لا يرفض الفكر المخالف فحسب، بل يرفض وجود صاحب الفكر المخالف، ويسعى إلى مصادرته بكل السبل الممكنة، بما في ذلك التصفية الجسدية كما أثبتت الوقائع في غير قطر عربي.

الفكرة... والإنسان:

لابأس أن يمتلك الإنسان فكرة، يكرّس لها شيئاً من وجوده، أو كل وجوده. ولا مانع أن تمتلك الفكرة الإنسان، فيصبح عبداً لها، تأسره في ليله ونهاره، وتحتل حياته وربما مماته. ولا مانع أيضاً أن تكون

تلك الفكرة غير واقعية، لا يمتلك دليلاً على صحتها غير إيمانه بها. لكن ما يحقّ رفضه بحزم، هو أن يطالب بفرض تلك الفكرة التي تأسره على غيره. في ظل آية حجّة.

إنّ كلُّ من يختبر تجارب متنوعة بين جماعات مختلفة عقائدياً، يتملّس بوضوح دور البيئة الحاسم في اعتناق إنسان لفكرة ورفضه لأخرى. ومن البديهي القول، إن من ينشأ في بيئة لا تعرف شيئاً عن عقيدة بعينها، لا يمكن أن يعتنق تلك العقيدة، وإنّ من ينشأ في بيئة تحكمها بقوة عقيدة معينة، يصعب عليه أن يحيد عن حدود تلك العقيدة.

اعتناق فكرة إذاً أو عدم اعتناقها: هو مسألة بيئة أولاً وأخيراً. وعدم إدراك هذه المقولة، سيؤدي حتماً إلى مشاكل تتفاقم مع مرور الزمن. ففي مناطق مختلفة من العالم هذه الأيام، يطرح كل طرف تصوراته الدينية الدنيوية، ذات الأساس الغيبي غالباً، كإطار لبناء مجتمع، بفرعيه الديني والدنيوي. لكن الحقيقة أنَّ المجتمعات البشرية اختلطت في القرن الأخير إلى درجة كبيرة، ولم يعاد مكناً تفادي احتمالية تصادم التصورات الغيبية المتباينة. ـ فما هو الحل؟.

لقد طرحت بعض الدول «الأغلبية» كحل: بمعنى أنه يحق «للأغلبية» التحكم في شؤون الأقليات، على الصعيدين العام والخاص. وهذا ما نلمسه حاليا في سلوك بعض الأقطار التي تنتمي إلى تيار ديني بعينه. لكننا بالمقابل نتساءل: ماذا سيكون مثلاً موقف

الأقليات غير الهندوسية، في الهند العلمانية، إذا وصل اليمين الهندوسي المتطرف[1] إلى سدة السلطة، وفرض الهندوسية ديناً ودنيا على الجميع، تحت شعار الأغلبية؟ بل ماذا يمكن أن يحصل إذا وصل اليمين البروتستانتي الأميركي المتطرف، الذي يتنامى برسوخ ضمن ردات فعل معروفة، وفرض تصوراته على كل ما عداه تحت راية الأغلبية؟

لقد ارتعدت بعض الأطراف حزناً على تدخل فرنسي رسمي في الشؤون الخاصة لفتيات من إحدى الأقليات الاثنية الدينية (ـ وهي أقلية غريبة أصلاً عن فرنسا، وقدمت إليها فقط للإفادة المادية من ثمار العلمانية الفرنسية ـ)، وأقامت صحفها الدنيا ولم تقعدها حداداً على انتحار الحرية في فرنسا. ورغم أن الموقف الفرنسي، برأينا، يتنافى مع أبسط معطيات العلمانية الحيادية، فنحن لابد أن نتساءل عن حالة الحريات عند الذين يندبون الحرية الفرنسية، وعن وضع الأقليات

(1) لقاء توقعنا في كتابنا «حوارات» منذ سنوات أن يصل اليمين الهندوسي المتطرف في الهند إلى الحكم، لأنّ التطرف الديني الإسلامي بشقّيه، لابد أن يخلق ردّة فعل عند الغالبية الهندوسية التي ستتنازل تدريجياً عن علمانيتها لصالح تطرف ديني مقابل، وإذا استطاعت القوى التقدمية والعلمانية محاصرة التطرف الهندوسي مرحلياً و منعه عن استلام السلطة، فنحن نعتقد، إذا ما استمر التطرف الإسلامي على وتيرته المتصاعدة، أن يجتاح التطرف الهندوسي الهند بالكامل في الانتخابات القادمة.
أنظر كتابنا: «*حوارات في قضايا المرأة والتراث والحرية*»، دار أسامة: دمشق 1992، ص 229.

عنـدهم، بمـا في ذلـك أقلية تعتـبر «أصـل» أحـدى تلـك الـدول، إثنيـاً ودينياً: الزرادشتيون.

«لمـاذا نسـتنكر أن يقـدس الفرنسـيون فهمهـم للحياديـة الدينيـة، ونسمح لغير الفرنسيين بقمع كل الأفكار المخالفة عبر تقديس مفاهيم لا يرقى بعضها إلى مستوى الخرافة؟».

خطر الانقراض:

في إحدى المجلات العربية، وردت المعلومة الهامة التالية: «أمّا من حيث الثراء فإنّ مجموع النتاج الداخلي الخام الدول المغرب العربي لا يزيد عن 100 مليار دولار [وهي] لا تشكّل ثقلاً فعلياً تجاه الإتحاد الأوروبي الذي يمثل وزناً قدره 7280 مليار دولار. وبلجيكا وحدها بملايينها العشرة فقط يبلغ نتاجها الداخلي 213 مليار دولار أي أكثر من ضعفي الناتج للدول المغاربية»[1]. بل ورد في إحصاءات أخيرة، في غير صحيفة عربية، أن دخل الفرد الإسرائيلي يصل تقريباً إلى ضعف دخل الفرد في أغنى دولة عربية بالنفط. من ناحية أخرى فاليابان الدولة الفقيرة نظرياً — لا نفط ولا أراضي ولا معادن ولا موقع استراتيجي — هي أغنى دول العالم واقعياً: في اليابان شعب همه العمل وعقيدته «المستقبل».

---

(1) مجلة *الوسط*، عدد 206، ص28.

لقد بدأ عصر النهضة في يابان ميجي ومصر محمد علي في الوقت ذاته : فلماذا صارت اليابان «يابانا» وتراجعت مصر الحالية إلى ما قبل عصر محمد علي؟

للأسف الشديد، عادت بقسوة في أيامنا هذه النظريات الشوفينية القديمة، بعد تلوينها بالعملية الكاذبة، والتي تفيد بأن شعوب العالم مختلفة بيولوجياً من حيث إمكانياتها الفكرية وقدراتها الكامنة على التطوُّر واللحاق بركب العصر. وتؤكد بنوع من الحتمية التاريخية أن تقادم الزمن سيزيد من تطوُّر الشعوب القابلة «صبغياً» للتحضُّر، ويوصل غيرها إلى تخوم الانقراض. ويدعمون آراءهم العنصرية بأمثلة مما يحدث في بعض الدول كالصومال ورواندا والسودان وأفغانستان والجزائر... الخ.

لكن هذه رؤيا أحادية الجانب، محكومة سلفاً بمشاعر أصحابها، وهو ما يعكس بدوره شكلاً من الإعاقة التفكيرية غير المحددة. فالمشكلة، كما تتوضح من أمثلة لا نهاية لها، لا تكمن في «الإنسان — الذات»، بل في «الفكرة — الموضوع». ـ كيف ؟ بتبسيط شديد، نقول، إنْ إيماننا بالنشوئية الارتقائية إبستمولوجياً يدفعنا إلى الاعتقاد بأنه، كون الصيرورة تتحكم في كل شيء، فلا بد لمن يحاول تأطير تلك الصيرورة في سجن قناعاته غير المتحولة واعتقال الزمن في لحظة بعينها، من أن يُداسَ، من قبل تلك الصيرورة ذاتها، ويرمي في سلّة مهملات الزمن. الصيرورة ترفض أن تعتَقل : لا ذاتياً ولا موضوعياً، وحين يعتقل الإنسان، حامل الفكرة، الصيرورة في زنزانة فكرته «من منظور

الأبدية»، لابد لتلك الصيرورة أن تتخلّص منه معرفياً، ويصبح عبئاً على الحضارة، التي تحيله بدورها إلى سلسلة الكائنات المنقرضة : انقراض حضاري ـ ثقافي ـ معرفي، وليس بالداعي «كينونياً».

إنَّ العقل الذي يعتقل في فكرة تحتله صيرورته الذاتية، خاصة حين تكون هذه الفكرة من بيئة بعيدة عن ذلك العقل ثقافياً ومعرفياً وزمنياً وجغرافياً، لابدَّ أنه سينتهي في حالة عطالة تخنقه «كفيتو» سيء السمعة، ويرمي بالتالي إلى الانقراض : وحين ينقرض العقل، ينقرض صاحبه.

«تاريخ إسرائيل لا قيمة له كتاريخ أنموذجي لإزالة الصبغة الطبيعية عن القيم الطبيعية».! ـ نيتشه

قابيل وتاريخ التشويه

محاولة جديدة لفهم اليهودية!

إنَّ كل من يقرأ «نشيد دبورة وباراق» في «سفر القضاة» (5: 1 - 30)، والذي يعتبر أقدم مقاطع الكتاب المقدَّس الشعرية، يكتشف بسهولة كم كان هذا الشعب بعيداً عن التحضّر في روحه ومادياته، وكم كانت حكاياته موغلة في البداوة. لذلك لن نستغرب أبداً إذا ما اكتشفنا هذا الطوفان الكبير من الحقد على الحضارة والمتحضرين، في مقاطع كثيرة من الكتاب المقدس العبراني.

ففي الفصول الأولى من التوراة، تطالعنا القصة الشهيرة عن صراع «قابيل وهابيل»، ابني آدم : قصة لا يمكن الركون إليها بارتياح إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ملايين السنين التي مرّت على ظهور الإنسان الأول وإمكانية تناقل القصة بتفاصيلها الدقيقة الواردة في التوراة من جيل إلى جيل، إضافة إلى العمر الحقيقي للغة العبرية التي اختار آدم أن يأخذ اسمي ولديه منها، لكن الهدف الفعلي من قصة قابيل وهابيل، في اعتقادنا، ليس رواية تاريخ ديني، بل إظهار الموقف اليهودي الحقيقي من مسألة التحضر:

قابيل ـ أو قايين ـ (ومعنى الاسم «حداد»)، الذي كان «يحرث الأرض»، يقرب للرب تقدمة «من ثمر الأرض». أما هابيل (ومعنى الاسم «نسمة» أو ربما «ابن»)، الذي كان «راعي غنم»، فقد قدم للرب «شيئاً من أبكار غنمه ومن دهنها». فقبل الرب تقدمة الأخ الأصغر، البدوي، هابيل، ورفض قبول تقدمة قابيل، الأخ الحضري، الأكبر. فوثب الأخير على «هابيل أخيه فقتله». قال له الرب : «والآن فملعون أنت من الأرض التي فتحت فاها لتقبل دماء أخيك من يدك. وإذا حرثت الأرض، فلا تعود تعطيك ثمرها، تائهاً شارداً تكون في الأرض، ثم «خرج قابيل من أمام الرب، فأقام بأرض نود شرقي عدن» (انظر : تك 4).

لقد حاول اليسوعيون، سادة العقلانية في الكاثوليكية، إيجاد تفسير لهذه القصة، فقالوا : «تقتضى هذه الرواية قيام حضارة متطورة وعبادات وأناس يمكنهم أن يقتلوا قايين [قابيل]، كما تقتضي وجود عشيرة تحميه. ولعلّ هذه الرواية كانت منسوبة في أوّل الأمر، لا إلى أولاد الإنسان الأوّل، بل إلى جد القينيين (أهل العصر الحديدي : عد 21/24)..فنقلها التقليد اليهوي إلى أوائل البشرية ليضفي عليها مغزى عاماً هذا مفاده : بعد تمرّد الإنسان على الله، تأتي معاداة الإنسان لأخيه الإنسان، وهذان الأمران تقابلهما الوصيتان اللتان تُلَخَّص بهما الشريعة كلها، محبّة الله ومحبّة القريب (متى 40/22)[1]».

(1) انظر : الكتاب المقدس، العهد القديم، دار المشرق، 1989، ص 74، هامش.

ورغم اعترافنا بالقدرات الفكرية غير المحدودة لليسوعيين، إلاّ أن تدخلهم هنا ليس أكثر من محاولة فاشلة لاسترضاء الذات الشعورية على حساب الذات العقلانية : فمن أين لهم الدليل «العلمي» حول ارتباط هذا النص بإنجيل متى، وهل يوافقهم أصحاب النص الأصليون على رأي كهذا، وما دليلهم على أن هذه الرواية كانت منسوبة إلى جد القينيين، وهل بإمكانهم تعريف هؤلاء القينيين بما يتناسب مع المعايير العلمية للدراسة التاريخية ؟

إنَّ التفسير العقلاني الممكن لهذه الميثة myth برأينا، هو ذلك الذي يأخذ بعين الاعتبار أولاً مسألة الحقد البدوي على الحضارة. فالربّ، الذي هو تعبير ميثولوجي عن الذات العليا للحاخام، يرفض التقدمة الزراعية الناتجة عن فعل حضري هو حراثة الأرض وزراعتها : الاستقرار؛ لكنه يقبل بالمقابل التقدمة الحيوانية التي يقرّبها أحد الرعاة، والذي يرمز أصلاً إلى اللاحضرية والبداوة واللااستقرار؛ قتل قابيل لهابيل، هو تعبير واضح عن عدم إمكانية البداوة الصمود أمام المد الحضري. أما طرد الرب لقابيل من جنته، فما هو إلا صورة عن حقد المنهزمين على الفاتحين.

إنَّ القصة السابقة وأمثالها، هي تصوير رمزي لحالة مجموعة من القبائل البدوية المحاطة بشعوب متحضرة، عريقة في الحضارة؛ والعلاقة بين الطرفين: الحَضَري الراسخ والأقدم، والبدوي الطارئ والمقلقل، هي أقرب ما تكون إلى الصراع ـ صراع لم يكن قطّ في صالح الطرف الثاني حتى مراحل متأخرة للغاية. ولما لم تستطع القبائل الطارئة

المقلقلة تشويه الحضارات الراسخة القديمة على أرض الواقع، اختارت تشويهها «ميثولوجياً» : تعويض عمودي على الفشل الأفقي : «ألم تكن إسرائيل تصف حضارة روما دائماً بأنها حضارة لكنها كافرة؟»

الأفضل والأسوأ:

باستثناء كم هائل من الكتابات الحاخامية، لم يترك اليهود، على امتداد تاريخهم الطويل المفترض، أثراً حضارياً ذا شأن. بل إنّ أشهر ما في تلك الكتابات وأجمله، مأخوذ إلى حدّ كبير عن ميثولوجيات شعوب الشرق الأدنى المتحضّرة، وذلك بعد «عبرنته». من ناحية أخرى، لاشكّ أن الكتابات الحاخامية غير الكتابية (نسبة إلى الكتاب المقدّس) هامة جداً، لأنها تمدّنا بالكثير من المعلومات والمعارف التي تساعد في تفهّم إضافي لصورة المنطقة في مراحل متعدّدة : مثلاً بيئة بابلٍ من التلمود البابلي في إحدى المراحل. مع ذلك فهذه الكتابات، إلى حدّ ما، هي الأسوأ في تاريخ الكتابات الدينية ككل: إنها تحمل بصمة شعب[1]واجه باستمرار أزمة «أن تكون أو أن لا تكون»، فاختار أن يكون ـ كما قال نيتشه ـ على حساب كل ما هو قيّم ونبيل وطبيعي في الحياة. وكجماعة بدوية وسط حضارات شامخة، أحاط هذا الشعب أفراده بسياج تكفير الآخر وتسفيه آرائه ومعتقداته باعتبارها شيطانية

(1) الملفت للنظر فعلا، أنّ العقلية ذاتها تسود في أيديولوجية جماعة بدائية أخرى تعرف الآن نشاطاً ضخماً بسبب إمكانياتها «الزيتية» غير المحدودة، فهل يمكن أن يؤكد ذلك أطروحات الباحث الشهير، الأستاذ كمال الصليبي ؟

المصـدر : كـان ذلـك هـو الحـل الأوحـد لحمايـة هـؤلاء الأفـراد مـن الانجذاب إلى الأضواء اللامعة للحضارات الراسخة المحيطة. في الوقت ذاته، زين هذا الشعب رموزه ومفاهيمه بهالات تقديسية ميثولوجية لخلق حالة استقطاب داخلية موازية، تجذب بأنوارها ـ حتى وإن كانت خدّاعة ـ أفرادها نحو الداخل، كدعم موازٍ لسياج التكفير.

ورغـم أنَّ الكتابات الحاخامية فقدت جلّ أهميتها عند غالبية اليهود الحالين، إلاَّ أنَّ مقولات الحفظ الذاتي الحاخامي ما تزال معممة في اللاوعي اليهودي الجمعي، وهو ما يظهر بسهولة في اللحظات المصيرية.

وإذا كانت مقولات الحفظ الذاتي التي يمكن الإفادة منها محفوظة بشكل أو بآخر، فإن يهود هذا العصر تخلصوا عموماً من تلك المقولات الحاخامية التي أحسّوا أنها قد تعيق طموحاتهم غير المحدودة، مثل : الأحكام الشرعية المتعلّقة بدونية المرأة، مسائل الالتزام الديني الشكلي، حكايات الحاخامين حول الماضي أو المستقبل... الخ. لكن المخيف في الأمر، ونحن نواجه أصعب مرحلة حضارية في عصرنا، أن نجد معظم المقولات الحاخامية القاتلة للطموح والمعيقة للتفكير قد تسللت خارج كتابات الحاخامين واستقرت في تراثات غيرهم، بوسائل لا حصر لها. ولعب تقادم الزمن دوراً خطيراً في إضفاء قشرة تقديسية مخيفة على البذرة الحاخامية، حتى كادت أن تُنسى : فمن تقليد التكفير ـ برزت حقيقة أصله الحاخامي مع مقتل إسحق رابين ـ الذي يجد دعمه العقائدي في «رسالة عبدة الأوثان» في التلمود، حتى مصادرة حقوق

المرأة المادية والمعنوية تحت رايات فارغة، والتي تجد لها دعماً عقائدياً أيضاً في رسالتي «النساء» و«الطهارة» التلموديتين. باختصار: لقد أخذ يهود هذا الزمن من الكتابات الحاخامية أفضل ما فيها لحقن طموحاتهم غير المحدودة، وصدّروا لغيرهم أسوأ ما فيها للحفاظ على نشاطهم العقلي والمعرفي في حدوده الدنيا. ـ «فهل هذا اختراع حاخامي أيضاً»؟

إشارات من التاريخ:

تميزت خلافة عمر بن الخطاب بالفتوحات الضخمة شرقاً وغرباً وشمالاً. ومن المعروف أن هذه المناطق كانت تضم جاليات يهودية ضخمة، خاصة في العراق، حيث الأكاديميات اليهودية التلمودية في قمة عطائها وتبلورها الإيديولوجي. لكن مرحلة عمر بن الخطاب تميّزت بمسألة هامة جداً على الصعيد الديني اليهودي: أخذ القدس من المسيحيين، وإعادة الاعتبار «للصخرة» التي تحتل مكانة مقدسة للغاية في التراث الميثولوجي الرباني. وهكذا، فالموقف اليهودي من عمر بن الخطاب يتميّز بإيجابية غير اعتيادية عموماً. من ذلك ما يقوله عنه أحد المصادر اليهودية «الرسمية» الحديثة:

«عمر بن الخطاب، هو الخليفة الثاني (634 -644)، والذي فتح فلسطين، سوريا، العراق، فارس ومصر. نظّم عمر الإمبراطورية الإسلامية، وضع للفاتحين الأحكام التي تؤكد مكانتهم الخاصة (رغم ضآلتهم العددية)، جعل التقويم على أساس الهجرة، وأرسى أسس النظام التشريعي: اعتمدت الأعراف التي أدخلها على الشكلين

البيزنطي والفارسي. وكرجل بسيط الفهم والسلوك، تبنى موقفاً إنسانياً مع غير المسلمين، فاستحق لقب الفاروق (الذي يستطيع أن يفرق بين الحق والباطل). وبحسب أحد التقاليد، فإنَّ اليهود هم الذين أطلقوا عليه هذا الاسم... وتقول المصادر اليهودية إنَّ عمر زوّج ابنة ملك الفرس من بستاناي وعيّنه في مركز جالوت [رئيس يهود السبي]. ويقال إن كعب الأحبار، وهو يهودي تحوّل إلى الإسلام وكان ضمن حاشية عمر حين فتح الأخير القدس، دل عمر على مكان الصخرة «إيفن شتياه»، (حجر زاوية العالم) على جبل الهيكل، فأمر بتنظيف الصخرة واستُخدِم المكان كموضع للصلاة حتى زمن عبد الملك (685- 605) والذي بدوره بنى قبة الصخرة (التي صارت تعرف شعبياً باسم مسجد عمر) في هذا المكان، وتقول بعض المصادر العربية والمسيحية إنَّ أحد شروط المسيحيين سكان القدس للاستسلام لعمر كان تحريم إقامة اليهود في القدس[1]، لكن موثوقية هذه المصادر تبدو مشكوكاً بها، لأنَّ اليهود عاشوا في القدس زمن العرب، وسمح عمر لليهود بإعادة بناء حضورهم في القدس[2] بعد حقبة 500 سنة. ويبدو أنه

(1) ورد في الطبري، ط دار سويدان، 3: 609، أنه ضمن شروط المسيحيين على المسلمين في فتح القدس، أن «لا يسكن بإيلياء [القدس] معهم احد من اليهود».

(2) في آخر أيلول، عام 70، سقطت القدس كلها في يد الرومان، فقلبوها رأساً على عقب ولم يبق قائمٌ منها إلاّ جزءٌ من الحائط الغربي بأبراجه الثلاثة... وأمر تيطس، حاكم فلسطين آنذاك، بحرث المدينة كلها عدا هذه الأبراج الثلاثة (راجع، مثلا :
==

خصص لهم موضعاً للصلاة على جبل الهيكل (والذي طردوا منه في وقت لاحق). يعتبر التقليد اليهودي عمر حاكماً خيراً، ويسميه أحد المدراشيم(نستاروت د راف شيمون بار يوحاي)[1]صديق إسرائيل. يقول الطبري، إن حكيماً يهودياً أخبر عمر أنّ قدره أن يصبح حاكم الأراضي المقدّسة. وُصِف عمر بأنه صاحب شرائع تميز[2] ضد الأقليات في أراضي المسلمين، لكن هذا الزعم لا يستند إلى أسس علمية».

لكن : من هو بستاناي؟

بستاناي بن حنانيا (4618 -670 م. تقريباً) هو أول جالوت في بابل بعد الفتح العربي. كان بستاناي قد عيّن من قبل الحاكم الفارسي جالوتاً لليهود، وبعدما احتل المسلمون بابل، أقر الخليفة عمر بستاناي

د.حنا الخضري، *تاريخ الفكر المسيحي*، 1: 124 - 125). أعاد الإمبراطور هارديانس بناءها ودعاها آيليا كابيتولينا عام 135، وعام 335، شيّد فيها قسطنطين كنيسة القبر على أنقاض الكابيتول. وحين دخلها العرب عام 638، كان المسيحيون قد حوّلوا هيكلها إلى مزبلة.

(1) هذا واحد من أهم المدراشيم اليهودية التي تؤرخ منذ دخول المسلمين فلسطين حتى سقوط الحكم الأموي. وهو موجود لدينا بلغته الأصلية وترجمتين ألمانية وإنكليزية. - ملاحظة: أصدرنا ترجمتنا وشروحنا لهذه النصوص الهامة في طبعتين باللغة العربية.

(2) ويقصدون بذلك الشروط العمرية التي ترجّح المصادر اليهودية أن واضعها هو عمر بن عبد العزيز. نلاحظ هنا أن هذا الخليفة هو الذي طرد اليهود من الصلاة في الهيكل، انظر: *Encyclopedia Judaica*, 12:13.

كجالوت، وزوّجه من ازدونداد، إحدى بنات الملك أحشورش الثاني الأسيرات، الذي كان ملك فارس، في حين تزوّج الخليفة ذاته من أختها، وأقرّ بالتالي واقعياً اعتبار بستاناي كأحد خلفاء ملوك فارس. (يقول «*سفر هاقبالاه*» لابراهام بن داد، إنّ المرأة هي ابنة يزدجرد الثالث، ابن احشورش، وأنّ الخليفة كان علياً)[1].

الرموز الثلاثة:

ثلاث شخصيات يهودية بارزة «قيل» إنها اعتنقت الإسلام، يوجد باسمها كم ضخم من التراث الميثولوجي الرباني في التقاليد الإسلامية : عبد الله سلام، وهب بن منبه وكعب الأحبار. فكيف تنظر المصادر اليهودية الحديثة إلى هذه الشخصيات ؟

عبد الله بن سلام (القرن السابع)، هو واحد من أتباع محمد اليهود. اسم والده، سلام، لم يكن يستعمل في ذلك الزمن إلا بين يهود جزيرة العرب. تعتبر عائلة سلام أنها تنتمي إلى بني قينقاع، إحدى قبائل يثرب (المدينة) اليهودية، رغم أن بعضهم يربطها بقبيلة ريد اللات العربية الكبيرة، الأمر الذي يعني أنهم كانوا تحت حماية الأخيرة. يقال إن عبد الله اعتنق الإسلام على يد محمد بعد وصول الأخير إلى المدينة مباشرةً. وحين قال أبناء ملة (عبد الله) السابقين لمحمد

(1) انظر Encyclopedia Judaica, 4: 1537.

«إنه (ابن سلام) سيدنا وابن سيدنا»، دعاهم محمد للسير في هدى عبد الله. لكن اليهود رفضوا، فلم يعتنق الإسلام آنذاك إلا أسرته، التي كان أشهر أعضائها عمّته خالدة. وبحسب مصادر أخرى، فقد اعتنق عبد الله الإسلام بسبب قوة محمد في الإجابة على أسئلته. مع ذلك، ثمة رواية أخرى، تبدو مقبولة أكثر، تجعل اعتناق عبد الله الإسلام يحدث في تاريخ أكثر تأخراً. بعد وفاة محمد، أصبح عبد الله ضمن حاشية عثمان وقام بمحاولة فاشلة لمنع قتله. وبعد سنة من ذلك حذر علياً من مغادرة المدينة. وإذا ما أسقطنا الروايات الأسطورية الواضحة التحيّز والمتعلقة بعبد الله، فسوف لن يبقى الكثير من المعلومات العينية. أما علاقته بأحمد بن عبد الله بن سلام، وهو أحد المترجمين لنصوص الكتاب المقدس، فهي غير واضحة. لقد تمّ تقديم علماء اليهود في المدينة كطارحي أسئلة على محمد أساساً، لكن لم يبرز منهم غير عبد الله. وتشكّل الأسئلة الثلاثة المنسوبة له جوهر كتاب حمل عنوان أسئلة عبد الله بن سلام، والذي ذكر للمرة الأولى عام 963م، والذي يعرف في العديد من النسخ المعدّلة باسم الألف سؤال. خارج سياق هذا العمل، يُذكر عبد الله مراراً وتكراراً كمصدر للقصص من الأزمنة الكتابية. ومؤخراً قدمت مقاطع من الغنزا نسخة يهودية من قصة عبد الله والتي يظهر فيها بوصفه أبشالوم[1].

(1) انظر: *Encyclopedia Judaica*, 2: 54.

وهب بن منبه (القرنان السابع والثامن)، هو واحد من أهم المفسرين الأوائل للقرآن. ولد وهب، الذي هو من أصل يهودي، في صنعاء باليمن عام 656م. تقريباً، وقد أقتُرِحت لوفاته تواريخ مختلفة : 732، 736، 738 تقريباً. جاء أسلافه من فارس، وربما اعتنقوا اليهودية في اليمن. ولد وهب مسلماً، لكن كتّاب السير العرب يذكرون أنه كان من أهل الكتاب أصلاً. كان وهب قاضياً في صنعاء وهو واحد من أبرز المحدّثين المسلمين، وله تُعزا أعمال كثيرة استخدمت كمصادر تفسيرية هامة للقرآن وقصص الأنبياء. هنا يبرز كتاب الإسرائيليات، وهو عمل مأخوذ عن حاخامي اليمن اليهود، وكذلك عن المسيحيين. يرد اسم وهب كمرجع مراراً وتكراراً عند الطبري، الثعلبي والكسائي، وهو أيضاً أهم مصدر للإسرائيليات. يقدّم الكثير من حكاياته قصصاً كتابية أمينة، أما الأخطاء والتحريفات فيمكن أن تعزا إلى كتّاب لاحقين[1].

كعب الأحبار، هو من جنوب جزيرة العرب، عاش زمن عمر بن الخطاب، الخليفة الثاني (634 -644)، وعثمان بن عفّان، الخليفة الثالث (644 ــ 656). ينحدر كعب على الأرجح من الحميريين المتهودين. اعتنق الإسلام أثناء حكم عمر. تشير صفة الأحبار (جمع حبر = عالم ديني غير مسلم) إلى أنه كان مصنفاً بين العلماء، وفي الأدب الإسلامي تُذكر باسمه فعلاً أقوال عديدة للحاخامين وأقوال من الهالحاداه، وهو ما يجعلنا نستنتج أنه كان يعرف التقليد الشفوي

---

(1) انظر: .Encyclopedia Judaica, 16: 241-242

[التلمود والمدراش]. كان كعب أحد أتباع عمر حين دخل الأخير القدس، وبناءً على طلبه، حدّد له [كعب] الموضع الذي كان الهيكل مبنياً عليه. وبحسب التقاليد، فقد حاول المسيحيون إخفاءه عن الفاتحين. عندما كُشف عن هذا الموقع، حاول كعب حثّ عمر على بناء المسجد (مسجد عمر) شمال الصخرة، بحيث توجّه إليها القبلة [في الصلاة] بدلاً من مكة. لكن عمر رفض هذا الاقتراح، معتبراً أنه موحى بميول يهودية. وما لبث أن وبخّ كعباً بقسوة وجعل قبلة المسجد في مقدمة جبل الهيكل (جنوب الصخرة). وينسب الجغرافي الهمذاني لكعب قولا يشهد على توقيره للصخرة. «قال الله للصخرة: أنتِ عرشي ومنك صعدت إلى السماء...». وبحسب الطبري وابن الأثير، ظلّ كعب مع عمر حتى قتل[1]. وكان قد حذّر عمر قبل الهجوم عليه من أنه سيموت قريباً. كان كعب حاضراً في بلاط الخليفة الثالث. وهناك كانت له بعض المشاحنات مع مسلم تقوي، هو أبو ذر. يقول البلاذري: «إنّ عثمان سأل كعباً ما إذا كان يُسمح للحاكم أن يأخذ نقوداً من بيت مال المسلمين إذا كان بحاجة لذلك على أن يردها فيما بعد، ولم يجد كعب غضاضة في هذا العمل. فقال له أبو ذر عندئذ: أتعلّمنا يابن اليهود»[2].

---

(1) انظر مناقشة مقتل عمر في كتابنا، «*يوم انحدر الجمل من السقيفة*».
بالنسبة للنص المتعلق بعمر في المرجع اليهودي، انظر مقدمة الطبعة الثالثة من كتابنا، «*يوم انحدر الجمل من السقيفة*».

(2) انظر: *أنساب الأشراف*: 4: 542.

روى الطبري والسعودي حوادث مشابهة. وهذه الحوادث (إضافة إلى القصة المذكورة آنفاً والمتعلّقة بالقبلة) تظهر أن موقف المؤرخين من كعب لم يكن متجانساً. لكن مؤلّفي قصص الأنبياء لا يقرّون بذلك إذ يعتبرونه مرجعاً رئيساً[1].

لماذا كعب ؟

رغم أهمية عبد الله بن سلام ووهب بن منبه اللذين يتردد اسميهما باستمرار كمصدرين لتفاصيل ذات صبغة ربانية في التراث الميثولوجي الإسلامي، فإنّ كعب الأحبار هو الأكثر جدارة بالانتباه لدوره البارز على الصعيدين الميثولوجي والسياسي، فكيف عرّفت بعض المصادر الإسلامية التاريخية هذا الرجل ؟

يقول الذهبي: «كعب بن مانع الحميري اليماني، العلاّمة الحبر... الذي كان يهودياً فأسلم بعد وفاة النبي وقدم المدينة من اليمن في أيام عمر ﷺ. فجالس أصحاب محمد ﷺ، فكان يحدثهم عن الكتب الإسرائيلية ويحفظ عجائب، ويأخذ السنن عن الصحابة، وكان حسن الإسلام، متين الديانة، من نبلاء العلماء»[2].

تتناقض الروايات التاريخية في مسألة إسلام كعب : هل حدث في المدينة أم خارجها؟ هل كان قبل فتح القدس أم بعده؟ وفق حدود

---

(1) انظر : Encyclopedia Judaica, 10: 488.

(2) سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، 1983، 3: 489.

علمنا، ينفرد ابن أعثم في رواية قصة إسلام كعب، فيقول : «ثم دخل عمر ﷺ إلى بيت المقدس، ونزل في كنيستها... وأقبل إليه كعب الأحبار يريد الإسلام، فعرض عليه عمر الإسلام، وقرأ عليه : ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [4 : 47]. فلما سمع كعب ذلك أسلم في ساعته، ثم قال : يا أمير المؤمنين، مكتوب في التوراة : «إنَّ هذه البلاد التي كان بنو إسرائيل أهلها يفتحها الله عزَّ وجلَّ على يد رجل من الصالحين، رحيم بالمؤمنين، شديد على الكافرين، سرِّه مثل علانيته، قوله لا يخالف فعله، القريب والبعيد عنه في الحق سواء، أتباعه قوم من أهل التوحيد، رهبان الليل، فرسان النهار، متراطمون متواصلون متباذلون، يغسلون فروجهم ويتزرون على أوساطهم، أناجيلهم في صدورهم وصدقاتهم في بطونهم، ألسنتهم رطبة بالتكبير والتقديس والتهليل، وهم الحامدون الذين يحمدون الله عزَّ وجل على كل حال، وفي سهول الأرض والجبال، أول أمة تدخل الجنة يوم القيامة».[1] فقال عمر : ويحك يا كعب، أحق ما تقول ؟ فقال كعب : أي والذي يسمع ما أقول. فخر عمر ساجداً»[2].

---

(1) هذا الكلام المسكوب بعربية فصيحة، لم نجده في أي مرجع يهودي حتى الآن. والأرجح أن كعباً اخترعه، ليس إلا.

(2) *كتاب الفتوح*، ذكر إسلام كعب، دار الندوة الجديدة، بيروت، ط1، 1 : 296 – 270.

إذن : مما سبق ـ وغيره كثير ـ يمكن أن نستنتج أن إسلام كعب حدث عام 638م تقريباً، أي بعد خلافة عمر بنحو من أربع سنين. لكن كعب، «كعب الأحبار»، الذي لم يكن شاباً يافعاً آنئذٍ، فالعلوم الباغادية التي يختزنها في رأسه برأينا بحاجة إلى سنوات خبرة طويلة، لا بد أن يدفعنا إلى التساؤل : لماذا لم يحصل إسلامه هذا في عهد النبي أو عهد أبي بكر ؟

يتناول هذه المسألة أحد المصادر، فيذكر معللاً : «قال العبّاس لكعب، ما منعك أن تُسلم في عهد النبي وأبي بكر؟، فقال [كعب] : إنَّ أبي كتب لي كتاباً من التوراة، فقال : أعمل به! وختم على سائر كتبه، وأخذ عليّ بحق الوالد على الولد ألاَّ أفضَّ الختم عنها، فلما رأيت ظهور الإسلام قلت : لعلّ أبي غيب عني علماً؟ ففتحتها، فإذا صفة محمد وأمته. فجئت الآن مسلماً»[1].

هذا هو التفسير المنسوب إلى كعب الأحبار : لكن، إذا صحَّ، فلماذا لم يفتح تلك الكتب إلا في زمن عمر، وفي زمن فتحه للقدس على وجه التحديد؟

في اعتقادنا، أن التفسير المحتمل الوحيد، النابع من فهمنا الدقيق العقلية اليهودية كما تقدّمها لنا الأسفار الحاخامية، التلمودية

---

(1) محمود أبو ريَّة، *أضواء على السنة المحمدية أو دفاعٌ عن الحديث*، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ص ص 148 -149.

والمدراشية، أن كعباً لم يكن واثقاً في البداية من أنَّ الإسلام سيكون دولة تهز العالم، خاصة وأنَّ المشاكل حاقت بأبي بكر ودولته الوليدة بعد وفاة النبي مباشرةً: فمن جهة الصراع الداخلي على الخلافة والذي وصل إلى قمته في أحداث سقيفة بني ساعدة، ومن جهة أخرى الصراع الخارجي مع الذين ارتدّوا عن الإسلام أو الرافضين لخلافة أبي بكر. لكن بمجيء عمر، ترسّخت دعائم الدولة، وتوجّهت جموع الفاتحين تدك عرشي الفرس والروم، ألد أعداء اليهود.

يقول التلمود البابلي، رسالة *عبدة الأوثان*، على سبيل المثال: «في الزمن الآتي، سيأخذ القدّوس المبارك الكتاب بيده، ويقول: «من كان منشغلاً بهذا سيظهر للعيان وينال أجره... اجتمعوا يا كل الأمم)... ستدخل روما في البداية، بسبب عظمتها... وبصدد روما، قيل: «فتأكل الأرض وتدوسها وتسحقها».. وبعدما تذهب روما، ستدخل فارس... ويخرجون هم أيضاً خائبين... [لأنهما] الأمّتان اللتان استعبدتا إسرائيل»[1]. ــ وكالعادة، ينتقم اليهود لأنفسهم من الذين أذلوهم، بتخيل إذلال لهؤلاء في العالم الآخر. مع عمر بن الخطاب، تهيأ لليهود أن يستمتعوا بإذلال الفرس والروم في هذا العالم!

(1) ترجمة وتقديم، نبيل فياض، دار الغدير، ط1، ص 19 وما بعد.

الصخرة المقدسة:

لقد جاء كعب الأحبار عارضة إسلامه وعمر يستعد لأخذ بيت المقدس سلمياً: كانت الفرصة ذهبية. فالمسيحيون أنهوا الوجود اليهودي في القدس، وكوّموا الزبالة فوق مقدّساتهم، لطمس معالمها ـ خاصة الصخرة. فما هي أهمية تلك الصخرة في المعتقد اليهودي، مع ملاحظة أنه لا ذكر لهذا الموضع بأية حال في القرآن الكريم ؟

تقول المشنا الرابعة في رسالة «*يوما*» في التلمود البابلي : «حين أُخِذ تابوت العهد، كانت هنالك صخرة من أيام الأنبياء الأوائل، تدعى «شيتيا» [الأساس]، فوق الأرض بثلاثة أصابع. عليها كان يوضع البخور»[1].

وتقول غمارا المشنا ذاتها : «صخرة، شيتيا. لقد تعلّمنا في بورايتا مايلي : الكلمة شيتيا تعني، أن الكون مخلوق منها، فشيتيا تعني الأساس. هذا بحسب من يقول، إنه بدأ خلق العالم من صهيون، كما تعلّمنا في البورايتا التالية : قال ح[2]. إليعيزر : خُلِق العالم من الوسط بالذات، كما هو مكتوب [أيوب 38: 38] : «إذ يتلبّد التراب ويتلاصق المدر» (خُلِقت أولا القطعة المركزية، ثم التصقت بها الأجزاء الأخرى).... يقول ح. اليعيزر : لقد رمى القدوس المبارك حجراً في البحر، ومنه خُلِق العالم. كما هو مكتوب [أيوب 38: 6] : «على أي

(1)The Babylonian Talmud, *Tract Yoma* (Day of Atonement), P.76.

(2) ح = حاخام.

شيء غرزت قواعدها، أم من وضع حجر زاويتها». لكن الحكماء، قالوا : خُلِق العالم بداية من صهيون. كما هو مكتوب [مزمور 50 : 2- 1] : «تكلّم الرب إله الآلهة. من صهيون كاملة الجمال الله سطع». هذا يعني، إنه من صهيون بدأ يكون جمال العالم كلّه»[1].

من المراجع المعاصرة، تقدم لنا «الموسوعة اليهودية» مسحاً شاملاً للآراء المتعلقة بتلك الصخرة: «إفن شيتيا (אבן שתיה)، تعبير من الأزمنة التنائية فُهِم في الأزمنة التلمودية بطريقتين مختلفتين: «الصخرة التي نُسِج العالم منها» و«صخرة الأساس». ويفترض المعنيان ما مضمونه أنّ العالم خُلِق من الصخرة والتي كونها تموضعت في وسط العالم في قدس أقداس (دفير = محراب) الهيكل في القدس، فهي تشكل بؤرة العالم. لقد وضع التابوت المقدس على هذه الصخرة، وخلال حقبة الهيكل الثاني وضع الكاهن الأكبر عليها حوض النار حين دخل قدس الأقداس في يوم الغفران. [وكما رأينا]، فالمشنا تقول، أنّ الصخرة في موقع الدفير منذ «زمن الأنبياء الأوائل»[2] (أي: داود وسليمان). وإنها دعيت شيتيا. لكن ح. يوسي بن حلافتا يفسّر المصطلح باعتباره يمتلك أهمية نشوء كونية[3]. والمدراش الذي جاء بعد ذلك يعتمد هذا الرأي. ترجع المشنا بوضوح تاريخ وضع الصخرة إلى زمن

(1)The Babylonian Talmud, *Tract Yoma* (Day of Atonement), P.76.
(2)*Ibid.*
(3)Tosef. ; *Yoma*, 3: 6.

إعادة بناء الهيكل وتتجاهل الأبعاد الميثولوجية، وعلى نحو مشابه، تنكر آراء تنائية أخرى أن الخليفة بدأت من صهيون. قد يكون المرجع المشنائي سبق زمنياً الاعتقاد النشوء كوني، وربما أنه جاء بعده ورفضه، أو ربما افترض أن الصخرة التي نشأ منها الكون هي التي أُحضِرت إلى موقع الهيكل. لكن المدراش الذي جاء بعد ذلك يقول إن الهيكل كله مؤسس على الصخرة، وإنّ للصخرة صفات سحرية.

إنّ العلاقة بين الإفن والصخرة القابعة حالياً تحت قبة الصخرة (مسجد عمر) المبنية على جبل الهيكل غير واضحة تماماً. لكن التقليد الإسلامي يطابق بين الاثنين. وهذا هو الرأي الأكثر انتشاراً اليوم. لكن المشكلة هنا هي حجم الصخرة: فالصخرة القابعة تحت قبة الصخرة تساوي تقريبية 51×58 قدماً، وهي مساحة أكبر من كل قدس الأقداس الذي كانت الصخرة فيه. لكن المدراش الذي جاء بعد ذلك يقول إن الهيكل بأكمله أُقيم على هذه الصخرة الأمر الذي يعني أنّ قدس الأقداس احتل مكاناً صغيراً فيها ليس إلا[1]. وقد اعتقد في القرون

---

(1) يقول الأستاذ محمود أبو ريّة: «ظلّت الصخرة مكشوفة في خلافة عمر وعثمان مع حكمهما على الشام، وكذلك في خلافة علي ﷺ، وإن لم يحكم عليها، ثم كذلك في إمارة معاوية وابنه وابن ابنه، فلما كان في زمن عبد الملك وجرى بينه وبين ابن الزبير ما جرى، كان هو الذي بنى القبة على الصخرة وعظّم شأن الصخرة... ليكثر قصد الناس البيت المقدس فيشتغلوا بذلك عن قصد ابن الزبير» (*أضواء على السنّة المحمدية*، 166 -167).

==

الوسطى أن الأرض تآكلت بعوامل الحت كاشفة عن حجمها الكبير الحالي[1]. تقول نظرية أخرى إنّ الصخرة كانت أساس مذبح المحرقة الكبير، والكهف تحت الصخرة كان يستعمل بالتالي لجمع الرماد وبقايا القرابين الأخرى. في تلك الحالة سيكون قدس الأقداس قرب الصخرة الحالية، وهو ما يؤدي إلى صعوبات أركيولوجية وطبوغرافية»[2].

لكنّ «*الموسوعة اليهودية*» ـ النسخة الإنكليزية – (15 : 1529)، تقول: «إنّ عبد الملك هو الذي بدأ بناء قبة الصخرة والمسجد الأقصى في القدس مكان الهيكل عام 700م. لكنّ القطعة المثمنة الواقعة في مزار الصخرة بنيت بين عامي 690 -691م. وتقول بعض المصادر إنّ الذي أكمل بناء المسجد هو الوليد بن عبد الملك عام 795. لقد كان بناء القبة، كما تشير إلى ذلك نقوش داخلها موجهاً إلى حد ما ضد الجماعات المسيحية القوية آنذاك. وأدى تجديد موضع الهيكل في وضعية رائعة إلى تأثير سرائي في دوائر ذات توجه يهودي.

يفترض غولدتسيهر أنّ بناء [القبة] العظيم كان يهدف إلى تحويل الحجاج من مكة إلى القدس (38 ـــ 37 ،*Mohammedanische Studien*2(1890)، لكن غويتاينGoitein يقول إنّ الهدف منه كان إكمال موضع الذخائر المقدسة».

وتكمل *الموسوعة* ذاتها (15 : 989) الحديث، فتقول: «لقد تمّ بناء المبنى الحالي عام 1033م. فبعد غزو الصليبيين للقدس، حولوا قبة الصخرة إلى كنيسة وأسموها *Templum Domini* [هيكل الرب] وصار المسجد الأقصى كنيسة دعيت *Templum Solomonis* [هيكل سليمان]. لكنها أعيدا كمكاني عبادة إسلاميين بعد احتلال صلاح الدين للقدس عام 1187م».

(1) Rabaz, *Respona*, 2 (1882) no. 639, 691

(2) *Encyclopedia Judaica*, 6:985

انظر: H.Albeck,*Shishah Sidrei Midrash*,(1958), 469.

S. Lieberman, *Tosefta ki-Feshutah*, 4 (1962). 772 ـ 773

من ناحية أخرى، تنسب بعض المصادر الإسلامية إلى كعب الأحبار آراء فيما يخصّ الصخرة والقدس، تشبه كثيراً المفاهيم اليهودية السابقة – وكلها ميثولوجية. ورد، مثلاً، في «*نهاية الأرب* للنويري»: «يقول الله لصخرة بيت المقدس في التوراة : أنت عرشي الأنى ومنك ارتفعت إلى السماء.. من مات فيك فكأنما مات في السماء... [ويقول كعب أيضاً] : إنَّ العرض والحساب في بيت المقدس، وإنَّ مقبور بيت المقدس لا يعذّب»[1]. ـ و الفكرة الأخيرة، كما سنوضح في حديثنا عن عذاب القبر، يهودية بالكامل.

بالنسبة للعلاقة بين الصخرة والهيكل، يقول دافيد بن سلومون بن أبي زعيرا، إنَّ قبّة الصخرة هي مكان الهيكل تحديداً[2]. وابن ميمون يذكر أن القداسة ظلت في جبل الهيكل حتى بعد دمار الهيكل. لذلك فهو يُحظّر على من هو غير طاهر دخول جبل الهيكل.

يستمد جبل الهيكل مكانته الخاصة في الهالاخاه من كونه موقعاً للهيكل، الذي أقيم في وسطه تقريباً. وهذه المكانة الخاصة لا تنطبق على الموقع الفعلي الهيكل وما يحيط به فحسب، بل على الجبل كلّه أيضاً. وبحسب [المصادر القديمة]، فالقدس، المقدسة كلها، تعتبر مماثلة «لمخيم إسرائيل» الذي أحاط بالحرم في البريّة، وجبل الهيكل ككل

---

(1) 1 : 332.

(2) *Responsa*, 2 no.691

يعادل «مخيم اللاويين». أما الهيكل مع محيطاته، من مدخل ساحة الإسرائيليين وما بعد، فيعتبر مماثلاً «لخيمة الحضور الإلهي»[1].

مع ذلك، يذكر مصدر يهودي معاصر، أنه «عام 638م، صلّى الخليفة عمر بن الخطاب على جبل الهيكل بعد فتح القدس، بصحبة اليهودي اليمني المرتد [عن اليهودية طبعاً]، كعب الأحبار»[2].

كعب مجدداً:

تُقدِّم «*موسوعة الإسلام* ــ الطبعة الإنكليزية» مسحاً شاملاً لشخصية هذا الرجل، يمكن أن تضيف أشياء هامة، رغم الصبغة الاختصارية للفقرة: «يهودي يمني تحول إلى الإسلام عام 638/17 ربما (الطبري 1: 2514)، ويعتبر أقدم مرجع في التقاليد اليهودية الإسلامية. حِبر/ حَبر من العبرية حابر، وهو لقب لعالم يأتي مباشرةً بعد الحاخام وكان متداولاً بين علماء اليهود البابليين، ويفترض أنه يعادل عالم العربية (الخوارزمي، *مفاتيح* 35): «يفترض ليدزبارسكي... أن كعب كان يدعي أصلاً عقيباً أو يعقوب، لكن ما نعرفه عن هذا الرجل، الذي جاء إلى المدينة أثناء خلافة عمر بن الخطاب ورافق الأخير إلى القدس عام 15هـ/363م. (الطبري 1: 2408)، قليل جداً، وبعد اعتناقه [الإسلام]، صار على علاقة حميمة بالخليفة، حيث تنبأ بموته

---

(1) *Sif. Naso* 1; *Zev.* 116 b

من أجل فهم هذه المصطلحات؛ انظر: سفر الخروج.

(2) *Encyclopedia Judaica*, 15 : 988

قبل أن يحدث بثلاثة أيام (الطبري 1: 2722). كان [كعب] نصيراً شديداً لعثمان [ابن عفان]، وهو ما أدى في إحدى المناسبات إلى معاقبته جسدياً من قبل أبي ذر التقي (الطبري 1: 2946 -2947). بعد ذلك حاول معاوية جذبه إلى دمشق كي يصبح مستشاره، لكن يبدو على الأكثر ترجيحاً أنه انسحب إلى حمص، حيث مات عام 652/32 -653 [راجع مثلاً: ابن الجوزي، *المنتظم*، وفيات عام 32هـ]، أو عام 34هـ (الطبري 3: 2474 -2475) أو عام 35هـ (ابن العماد، *شذرات* 1: 40). ووفقاً للهروي (*زيارات* 9: 20 -21)، فإنّ قبره ومقامه موجودان في هذه البلدة، لكن ياقوت (2: 595) وابن بطوطة (1: 222؛ ترجمة جيب 1: 139) يجعلان ديماسه في دمشق (حيث ما تزال موجودة شاهدة قبر تحمل اسمه ؛ جيب، *المرجع السابق*). يعتبر ابن جبير (55) والمقريزي (تحرير Wiet 4: 6) أنّ [قبره] موجود في الجيزة في مصر، في حين يقول الهروي (14: 35) إنّ بعض الناس يعتقدون أنه مدفون في المدينة وأنّ (39: 94) قبر أحد أولاده في الجيزة.

رغم صعوبة تحديد شخصيته الحقيقية، لأنه ملفوف كثيراً في الشرابيش الأسطورية، يعتبر كعب أنه يمتلك معرفة عميقة بالكتاب المقدس والتقليد في جنوب شبه الجزيرة، إضافة إلى حكمة شخصية تشهد عليها العبارات الكثيرة التي تعزا له دون نقاش لأنه كان يوحي بالكثير من الثقة (النووي، *تهذيب* 523)، [كعب] هو الذي خلق أيضاً التقاليد المتعلقة بعمر بن الخطاب والتي تعتبر موثوقة. الجاحظ (*حيوان* 4: 202 -203) يؤمن بأنه أهل للثقة وسوف يظهر كمدافع عنه

بالإشارة الضمنية أن [كعباً]، في نقاشه للمعلومات الخاصة بالتوراة، لم يقل «مكتوب في التوراة» بل «نجده في أسفار الأنبياء». يتهم أحياناً بإدخال عناصر يهودية في الإسلام، مثل القصة التي احتفظ بها الطبري (1 : 2408 -2409)، والتي اتهم فيها عمر [بن الخطاب] كعباً بالتهود حين عامل جبل الهيكل في القدس كموضع مقدس.

حاولت الأجيال اللاحقة أن تضفي على اسمه بريقاً عبر عزو عدد عظيم من التقاليد إليه، خاصة تلك التي تحكي عن الأنبياء، وتحديداً حديث «ذو الكفل»، المطبوع في بولاق عام 1283 (بروكلمان، 1 : 1010) أو أسطورة يوسف في Aljamiado المحررة في ترجمة لاتينية من قبل F.Guillen والتي درسها M. Schmidt، والمأخوذة في الواقع عن الثعالبي (*قصص الأنبياء*). السكاني يذكر اسم كعب في قصة عن يوسف وهو أيضاً مذكور كمرجع في «يوسف وزليخة» للفردوسي"[1].

كعب في خلافة عمر:

وأسلم كعب، «كعب الأحبار». واخترق شعباً، لم يكن آنذاك، كما ذكر ابن خلدون، «أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، [لذلك كانوا] إذا تشوفوا إلى معرفة شيء مما تتشوف إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود، فإنما يسألون فيه أهل الكتاب قبلهم، ويستفيدون منهم، وهم أهل

(1) *Encyclopedia of Islam*, art. Ka'b، نسخة مكتبة الأسد.

التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى، مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام، فامتلأت التفاسير من المنقولات عندهم... وتساهل المفسّرون في مثل ذلك، وملأوا كتب التفسير بهذه المنقولات وأصلها كما قلنا من التوراة، أو مما كانوا يفترون»[1].

وهكذا، بعدما أسلم كعب «في الدولة العمرية، جعل يحدث عمر ﷺ، فربما استمع له عمر، فترخص الناس في استماع ما عنده، ونقلوا ما عنده من غثٍّ وسمين»[2]. ووصل الأمر إلى أن كعباً «كان يلقي دروساً في المسجد»[3].

إلى بيئة غير مثقفة، دخل هذا الرجل المثقف بثقافات عصره، واستطاع في فترة قياسية، بفضل علومه وقدراته، أن يصل إلى الواجهة. وهي يرفع من قيمته في تلك البيئة، راح يخترع أحاديث، ينسبها — زوراً — إلى التوراة، يرفع فيها من قيمة نبي المسلمين. قال كعب مرة: «أجد في التوراة قوماً من ولد إسماعيل، أناجيلهم في صدورهم، ينطقون بالحكمة، ويضربون الأمثال، لا نعلمهم إلا العرب»[4]. وقال أيضاً إنه جاء في التوراة: «يا محمد، إني [الله] منزّل عليك توراة حديثة، تفتح

(1) المقدمة، 9.
(2) تفسير ابن كثير 4: 17.
(3) انظر: محمود أبو ريّة، *شيخ المضيرة*، 91. *طبقات* ابن سعد، 7: 89. فجر الإسلام، 2: 198.
(4) العمدة لابن رشيق، 8.

أعيناً عمياً وآذاناً صماً وقلوباً غفلاً»[1] ؛ «أسماء النبي في الكتب السالفة : محمد وأحمد وحمياط ـ أي حامي الحرم »[2] ؛ وقوله عن التوراة : «في السطر الأول [منها] : محمد رسول الله عبده المختار، لافظ ولا غليظ ولا صخّاب بالأسواق، ولا يجزي بالسيئة السيئة، ولكنه يعفو ويغفر، مولده بمكة وهجرته بطيبة وملكه بالشام[3]. وفي السطر الثاني : محمد رسول الله، أمته الحمادون، يحمدون الله في السراء والضراء»[4].

لكن عمر لم يلبث، متأخراً ربما، أن فطن إلى كيد كعب وتبين له سوء دخلته، فنهاه عن الحديث، وتوعده إن لم يترك الحديث عن الأول أو ليحلقنّه بأرض القرود[5]. وفي هذا يقول الأستاذ أبو رية : «وعلى أن عمر ظلّ يترقب هذا الداهية بحزمه وحكمته، وينفذ إلى أغراضه الخبيثة بنور بصيرته، كما ترى في قصة الصخرة[6] ـ فإنّ شدة دهاء هذا اليهودي قد تغلّبت على فطنة عمر وسلامة نيته، فظلّ يعمل بكيده في السر والعلن، حتى انتهى الأمر بقتل عمر، وتدلّ القرائن

(1) السيوطي، *الإتقان*، 1 : 53.

(2) *أضواء على السنة*، 152.

(3) وهذه هامة جداً كما سنرى لاحقاً.

(4) رواه ابن سعد في طبقاته عن ابن عباس ؛ وقريب منه في البخاري عن عبد الله بن عمرو بن العاص.

(5) انظر : *أضواء على السنة*، 153 ؛ البداية، 8: 206 ؛ وفي «*سير أعلام النبلاء*»، يقول الذهبي : «لتتركنّ الحديث أو لألحقنك بأرض القرود» (2: 433).

(6) أنظر كتابنا «*يوم انحدر الجمل من السقيفة*».

كلها على أن هذا القتل كان بمؤامرة من جمعية سرية، و كان هذا الدهي من أكبر أعضائها، وعلى رأسها الهرمزان ملك الحوزستان الذي كان قد جيء به إلى المدينة أسيراً، وعهدوا بتنفيذها إلى أبي لؤلؤة الأعمجي»[1].

ويخبرنا مصدر إسلامي أن عمر بن الخطاب، دخل «على أم كلثوم بنت علي وهي زوجته، فوجدها تبكي، فقال: ما يبكيك؟ قالت: هذا اليهودي ـ أي كعب الأحبار ـ يقول إنك على باب من أبواب جهنم! فقال عمر: ما شاء الله. ثم خرج فأرسل إلى كعب، فجاءه، فقال: يا أمير المؤمنين، لا تعجل عليّ، والذي نفسي بيده لا ينسلخ ذو الحجّة حتى تدخل الجنة! فقال عمر: ما هذا؟ مرة في الجنة ومرة في النار! فقال كعب: يا أمير المؤمنين، والذي نفسي بيده إنا لنجدك في كتاب الله (!!!) على باب من أبواب جهنم تمنع الناس أن يقتحموا فيها، فإذا متّ لم يزالوا يقتحمون فيها إلى يوم القيامة! ولما طعن عمر جاء كعب فجعل يبكي بالباب، ويقول: والله لو أنَّ أمير المؤمنين يقسم على الله أن يؤخّره لأخّره»[2].

في مصدر إسلامي آخر، يقول كعب لعمر: «أجدك في التوراة تقتل شهيداً! قال عمر: وأنّى لي بالشهادة وأنا بجزيرة العرب؟... قال كعب: كان في بني إسرائيل ملك إذا ذكرناه ذكرنا عمر (؟!)، وإذا

---

(1) *أضواء على السنة*، 153.

(2) انظر: *فتح الباري*، 13: 14. *طبقات* ابن سعد، 2: 3: 253 -263.

ذكرنا عمر ذكرناه، وكان إلى جانبه نبي (؟!) يوحى إليه، فأوحى الله إلى النبي أن يقول له: أعهد عهدك واكتب لي وصيتك، فإنك ميتٌ إلى ثلاثة أيام [نلاحظ أن كعباً قال لعمر الشيء ذاته، كما تزعم معظم المصادر الإسلامية]. فأخبره النبي بذلك. فلما كان اليوم الثالث، وقع بين الجدار والسرير، ثم جاء إلى ربّه، فقال: اللهم إن كنت تعلم أني كنت أعدل في الحكم وإذا اختلفت الأمور اتبع هداك، وكنت... وكنت... فزد في عمري حتى يكبر طفلي، وتربو أمتي، فأوحى الله إلى النبي أنه قد قال كذا وكذا وقد صدق وقد زدته في عمره خمس عشرة سنة، ففي ذلك ما يكبر طفله وتربو أمته. فلما طُعن عمر، قال كعب: لئن سأل عمر ليبقيه الله. فأُخبر بذلك عمر، فقال: اللهم اقبضني إليك غير عاجز ولا ملوم»[1].

كعب بعد عمر:

كما أُخبرنا سابقاً، فقد كان كعب «حاضراً في بلاط الخليفة الثالث»، عثمان بن عفان، حيث اشتهر بمشاحناته مع المسلم التقي، أبي ذر الغفاري. لكننا في زمن عثمان، نجده وقد تحوّل إلى الشام، حيث اصطفاه معاوية وجعله من مستشاريه[2]: ولن ننسى طبعاً المشاحنات بين معاوية وأبي ذر أيضاً.

---

(1) انظر: *تاريخ الخلفاء*، 90 -98. *كامل* ابن الأثير، 2: 357.

(2) كرد على، *الإسلام والحضارة العربية*، 164.

كان عمر بن الخطاب قد ولّى يزيد بن أبي سفيان على الشام، فلما أصيب الأخير بالطاعون، وأحسّ أنه مائت لا محالة (مات عام 18هـ)، عين مكانه أخاه معاوية.

يذكر أحمد أمين أن معاوية جعله من مستشاريه لكثرة علمه (المقصود بالعلم هنا ليس العلم الوضعي طبعاً، بل الحكايات الرهانية)، وهو الذي أمره أن يقصّ في بلاد الشام[1]، وصار بالتالي أقدم الإخباريين في مسألة الأحاديث اليهودية[2]. وكيف لا يصفه معاصروه بكثرة العلم، وهو يدعي أمامهم: "ما من شبر في الأرض إلا هو مكتوب في التوراة التي أنزل الله على نبيه موسى، ما يكون عليه وما يخرج منه إلى يوم القيامة»[3]. إنّ دور كعب الأحبار في بلاط معاوية يمكنه أن يفسّر الحديث الذي نسبه كعب إلى التوراة (!) والذي زعم فيه أنه مكتوب في التوراة، إنّ النبي «مولده بمكة وهجرته بطيبة وملكه بالشام».

يذكر أحد المصادر الإسلامية، إنه بعد مقتل عثمان بن عفان في «يوم الدار» راح الحادي يحدو به «ويقول:

إنّ الأمير بعده علي — وفي الزبير خلف رضي

---

(1) الإصابة، 5: 323.

(2) ضحى الإسلام، 2: 97.

(3) ابن عبد البر، الاستيعاب، 2: 533.

فقال كعب الأحبار : بل هو صاحب البغلة الشهباء (يعني معاوية)، وكان يركب بغلة، فبلغ ذلك معاوية، فأتاه، فقال : يا أبا إسحق، ما تقول هذا، وهاهنا علي والزبير وأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم! قال : أنت صاحبها»[1].

لكن الحقيقة أن علي بن أبي طالب هو الذي امتلك زمام الخلافة بعد عثمان الشهيد. مع ذلك، فما كاد الخليفة الرابع يتصدّر واجهة الدولة آنذاك، حتى تفجرت المصاعب في طريقه : حرب الجمل، فصفين فالنهروان. وكانت كل هذه الحروب في زمن قياسي 656 - 658م. لينتهي الخليفة العظيم رغيلة على يد أحد الخوارج عام 661م. لكن ما يلفت نظرنا هنا هو «أن معاوية أعلن خليفة في القدس عام 660»[2]، أي قبل أن يقتل الخليفة الشرعي. «لكنه لم يصبح خليفة فعلاً إلا عام 661م. حين قتل علي وأزيح ابنه الحسن». ويخبرنا *المصدر* ذاته أن «معاوية بنى مسجداً خشبياً على جبل الهيكل... ويقول مجير الدين (القدس 1456 -1521)، إنّ مجموعة من الخدم اليهود كانت مسئولة عن النظافة في المسجد وفي جبل الهيكل وكذلك عن النور، ولأجل هذه الخدمة كانوا معفيين من الضرائب. وقد احتكر هؤلاء هذه الخدمة

(1) المقريزي، *رسالة النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم*، 51.

(2) انظر Wetheiner,*Battei Midrashot*, (1894), 3

مدراش قيامي.

Encyclopedia Judaica, 15:1528

بشكل متوارث حتى ألغى عمر الثاني ذلك[1]... حيث يفترض أن عمر الثاني هو الذي أبعد اليهود عن جبل الهيكل وقصر صلواتهم على بوابة واحدة فقط (سالمون بن يهورام في تعليقه على المزمور 30: 10)»[2].ويقال أيضاً، إنه حين عيَّن « معاوية ابنه يزيد خليفة، دعم هذا التعيين معظم رؤساء أسباط»[3] اليهود.

لقد «كان هنالك العديد من اليهود في بلاط معاوية»[4]، لكن «عدد المسيحيين كان أكبر بكثير من عدد اليهود»[5]، وهو ما يفسِّر ذكرهم من قبل المؤرخين العرب دون اليهود.

إذن. لقد سقطت كلّ الحواجز أمام كعب الأحبار. بل إنَّ رأس الدولة الشامي، معاوية، كان يقول: «ما رأينا أمثل في هؤلاء المحدثين عن أهل الكتاب أمثل من كعب، وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم، فإما أن يحدّثوكم بباطل فتصدّقوه، وإما أن يحدثوكم بحق فتكذبوه»[6].

---

(1) هل يمكن أن نفهم بالتالي، لماذا تصرّ «*الموسوعة اليهودية*» على إلصاق الشروط العمرية بعمر بن عبد العزيز.

(2) Encyclopedia Judaica, 15: 1910.

(3) Encyclopedia Judaica, 19: 0410.

(4) Encyclopedia Judaica, 19: 0410.

(5) Encyclopedia Judaica, 19: 0410.

(6) ابن تيمية، *اقتضاء الصراط المستقيم*، 208.

كان كعب يعمل على بث أحاديث داعمة للحكم الأموي، مثل: أهل الشام سيف من سيوف الله ينتقم بها ممن عصاه؛ أو الحديث الذي يزعم معاوية فيه أن النبي قاله له: «إنك ستلي الخلافة بعدي! فاختر الأرض المقدسة (الشام) ففيها الأبدال»[1]. وانتشرت أحاديث كعب الخرافية إلى درجة أنَّ عالماً إسلامياً شهيراً، هو ابن عباس، وقد سأل رجلاً مقبلاً من الشام: «من لقيت؟ قال: كعباً، قال: وسمعته يقول؟ قال: سمعته يقول، إنَّ السموات تدور على منكب ملاك! فقال: كذب كعب، أما ترك يهوديته بعد»[2]. وهكذا، يقول المفكر الكبير، رشيد رضا: «لا تجد خرافة دخلت في كتب التفسير والتاريخ الإسلامي في أمور الخلق والتكوين والأنبياء وأقوامهم، والفتن والساعة والآخرة، إلا وهي منهما»[3]، أي، كعب ووهب. لذلك، فإنَّ أكثر ما قدّمه كعب، برأي السيد رشيد رضا، هو «خرافات إسرائيلية شوّهت كتب التفسير وغيرها من الكتب، وكانت شبهاً على الإسلام يحتج بها أعداؤه الملاحدة أنه كغيره دين خرافات وأوهام، وما كان فيها غير خرافة قد تكون الشبهة فيه أكبر، كالذي ذكره كعب في صفة النبي في التوراة»[4].

---

(1) ابن أبي الحديد، *شرح النهج*، 1: 361. ويعلّق السيد رشيد رضا على هذا الحديث (*المنار* 24: 747 -754)، فيقول: «إن هذه الأحاديث باطلة... وإنما راجت في الأمة بعناية المتصوفة، ورواة الإسرائيليات ككعب».

(2) ابن حجر، *الكافي الشاف وتخرج أحاديث الكشاف*، 139.

(3) *المنار* 27: 783.

(4) *المنار*، 27: 618.

إذن. لقد استطاع كعب ـ وأمثاله ـ ترويج «أقاصيص التلمود ـ الإسرائيليات [التي لم تلبث] أن أصبحت جزءاً من الأخبار الدينية والتاريخية»[1] الإسلامية. «وقد راجت دسيسته حتى انخدع به بعض الصحابة ورووا عنه، وصاروا يتناقلون قوله بدون إسناد إليه، حتى ظنَّ بعض التابعين ومن بعدهم أنها مما سمعوه عن النبي»[2]. وهكذا، لم يروا بأساً «من أن يقصوها بجانب آيات القرآن، فكانت منبعاً من منابع التضخّم»[3].

أبو هريرة:

يحدثنا الصحابي أبو هريرة عن ذاته، فيقول: «نشأت يتيماً وهاجرت مسكيناً وكنت أجيراً لبسرة بنت غزوان بطعام بطني وعقبة رجلي... وكنيت بأبي هريرة بهرة صغيرة كنت ألعب بها»[4]، وقد «غلبت عليه كنيته كمن لا اسم له... (إذ) اختلفوا في اسمه واسم أبيه اختلافاً كبيراً»[5].

---

(1) احمد امين، *ضحى الإسلام*، 2: 97.

(2) رشيد رضى، *المنار*، 27: 752.

(3) احمد امين، *ضحى الإسلام*، 2: 119.

(4) انظر ترجمته في *معارف* ابن قتيبة؛ وأيضاً: *سير الأعلام*، 2: 44؛ *طبقات* ابن سعد، 2: 4: 53.

(5) ابن عبد البر، *الاستيعاب*، 718 -719.

أبو هريرة هو رجل من قبيلة دوس، قدم مع قومه إلى النبي في غزوة خيبر، فأشهر إسلامه، وانضم لفقره إلى أهل الصفة[1]. وأهل الصفة أناس فقراء لا منازل لهم ولا عشائر، وكان إذا تعشى النبي دعا طائفة منهم يتعشون معه، ويفرّق طائفة منهم على الصحابة ليعشوهم[2]. وقد أخذوا اسمهم عن الصفة، وهو موضع تجمع الفقراء في مؤخرة مسجد النبي في المدينة.

إذن : لقد التقى أبو هريرة النبي للمرة الأولى في غزوة خيبر، التي حدثت برأي ابن سعد، في جمادى الأولى عام 8هـ، وفي 28 رمضان من السنة ذاتها، برأي أبي سعيد الخدري، وفي شهر صفر من العام ذاته، برأي الأستاذ أبو رية. ثم أرسله النبي إلى البحرين في شهر ذي القعدة من العام الثامن للهجرة. إذن : إن مجموع ما أمضاه أبو هريرة مع النبي، وفق المراجع الثلاثة السابقة، هي : سنة ونصف، سنة وشهران، سنة وتسعة أشهر على الترتيب.

أبو هريرة، أغزر راوية في الإسلام، «هو أشهر من سكن الصفة»[3]. «وأهل الصفة... ما منهم رجل عليه رداء، وإنما عليه... كساء ربطوه في أعناقهم، فمنها ما يبلغ نصف الساقين، ومنها ما يبلغ

---

(1) انظر : *طبقات* ابن سعد.

(2) انظر : *تاريخ* أبي الفداء المختصر.

(3) *فتح الباري*، 7 : 376.

الكعبين، فيجمعه بيده كراهية أن ترى عورته»[1]. وكان أبو هريرة، الصحابي الجليل، يقول: «لقد رأيتني وأني لأخرّ فيما بين منبر رسول الله إلى حجرة عائشة مغشياً عليّ، فيجيء الجائي فيضع رجله على عنقي ويرى أني مجنون وما بي من جنون: ما بي إلا الجوع»[2]. وكان بالتالي يصحب النبي «على ملئ»[3] بطنه، أو يستقرئ كبار رجالات[4] الدعوة القرآن حتى يطعموه[5].

حين توفي النبي، كان أبو هريرة مع العلاء بن الحضرمي في البحرين[6]. وعام 20هـ، ولاه عمر بن الخطاب على البحرين بعد وفاة العلاء بن الحضرمي[7]. لكنه سرعان ما عزله وولي مكانه عثمان بن أبي

---

(1) البخاري، 11: 426.

(2) *فتح الباري*، 13: 259 -260.

(3) *فتح الباري*، 7: 61؛ 13: 271.

(4) كان أكثرهم استجابةً له، جعفر بن أبي طالب. وكان أبو هريرة يقول: «ما احتذى النعال ولا ركب المطايا ولا وطئ التراب، بعد رسول الله، أفضل من جعفر بن أبي طالب» (*فتح الباري*، 7: 62).

(5) *فتح الباري*، 11: 236 -237.

(6) راجع في ذلك: *طبقات ابن سعد*؛ *تاريخ الطبري*، *سيرة ابن هشام*؛ *الاستيعاب*؛ *أسد الغابة*؛ *سير أعلام النبلاء*.

(7) انظر: *كامل ابن الأثير*، ط لايدن، 3: 16. *تاريخ الطبري*، ط لايدن، 5: 294. *طبقات ابن سعد*، ط لايدن، 2: 77 -79، *سير أعلام النبلاء*، 1: 116، 189، 192. *أنساب الأشراف*، 1: 529. *أسد الغابة*، 1: 31. *الإصابة*، 4: 7، 259؛ 5: 233. *البداية والنهاية*، 7: 120.

العاص الثقفي. وتخبرنا المصادر الإسلامية عن سبب ذلك فتقول، إنه لما عاد أبو هريرة وجد معه عمر لبيت المال أربعمئة ألف؛ فقال له عمر: أظلمت أحداً؟ فقال: لا! قال: فما جئت لنفسك؟ قال: عشرين ألفاً، قال: من أين جئتها؟ قال: كنت أتجر[1]، فقال له عمر: «عدواً لله وللإسلام، عدواً لله ولكتابه، به سرقت مال الله، [أو] أسرقت مال الله»[2]؛ «حين استعملتك على البحرين وأنت بلا نعلين... ما رجعت بك أميمة[3] إلا لرعاية الحمير»[4]. وضربه بالدرة حتى أدماه.

كان الخليفة قاسياً للغاية على الصحابي الشهير. فقد كان يمنعه عن أكثر ما يحب: رواية الأحاديث النبوية. وكان يقول له، ككعب الأحبار تماماً، «لتتركن الحديث أو لألحقنك بأرض القرود»[5]؛ أو، «لتتركنّ الحديث أو لألحقنك بأرض دوس»[6] - موطن أبي هريرة الأصلي. ويؤكد أبو هريرة ذلك شخصياً حين يقول: «ما كنا نستطيع أن نقول، قال رسول الله ﷺ، حتى قبض عمر»[7]. وحين سئل مرة: «أكنت

---

(1) *سير أعلام النبلاء*، 2: 444؛ *تاريخ الذهبي الكبير*، 2: 338.

(2) *طبقات* ابن سعد، 2: 4: 59 -60؛ *فتوح البلدان*، ط أوروبا، 82.

(3) أي: ما تغوطت بك أمك أميمة إلا لرعاية الحمير.

(4) *العقد الفريد*، 1: 53.

(5) *البداية والنهاية*، 8: 206؛ *سير أعلام النبلاء*، 2: 431.

(6) *أضواء على السنة* 54.

(7) *سير أعلام النبلاء*، 2: 433.

تحدّث في زمان عمر هذا؟ قال: لو كنت أحدث في زمان عمر مثل ما أحدّثكم، لضربني بمخفقته[1]». لكن أبا جعفر الإسكافي يؤكد أن عمر ضربه فعلاً بسبب الحديث النبوي: «أبو هريرة مدخول عند شيوخنا غير مرضي الرواية، ضربه عمر، وقال: ما أكثرت من الحديث وأحرّ بك أن تكون كاذباً على رسول الله»[2]. وهكذا، يستنتج العلامة رشيد رضا بحق، أنه «لو طال عُمْرُ عُمَرَ حتى مات أبو هريرة، لما وصلت إلينا تلك الأحاديث الكثيرة»[3].

أبو هريرة في ظلّ معاوية:

انضم أبو هريرة إلى جانب معاوية في الصراع بين الخليفة الرابع وأول سلاطين بني أمية. وقد فُسِّر هذا من قبل بعض المؤرخين المسلمين بأنه مجرد بحث عن المنفعة الشخصية. من ذلك ما قاله الثعالبي، على سبيل المثال:

تولى أبو هريرة عن نصر علي ليستفيد الثريدا
ولعمري إن الثريد قليلٌ للذي ليس يستحق الهبيدا[4]

---

(1) *أضواء على السنة*، 59.
(2) ابن أبي الحديد، *شرح النهج*، 1: 360.
(3) *المنار*، 10: 851.
(4) *ثمار القلوب*، ط نهضة مصر 1965، 111 -112.

كان الصراع السياسي بحاجة أيضاً إلى صراع ميثولوجي لإرضاء شبق العامة. وهنا، قام الصحابي بدوره المرسوم على أفضل وجه، فروى مع غيره "أخباراً قبيحة عن علي تقتضي الطعن فيه والبراءة منه"[1] ؛ وبالمقابل، نسب للنبي أحاديث من نمط : «الأمناء ثلاثة: أنا وجبريل ومعاوية»[2] ؛ «ناول النبي ﷺ معاوية سهماً، فقال : خذ هذا السهم حتى تلقاني به في الجنة»[3] ؛ حتى أنَّ أبا هريرة قال لعائشة بنت طلحة : «والله ما رأيت وجهاً أحسن منك إلا وجه معاوية على منبر رسول الله»[4].

كانت النتيجة مذهلة، فبعد أن كان الصحابي الشهير، كما رأينا النبي من أهل الصفة لا يكاد يجد ما يسد به رمقه أو يستر عورته، نجده زمن معاوية وقد صار يلبس الخزّ والكتان الممشق[5]. بل حين مات أبو هريرة عام 59هـ، مات في «قصر» له بالعقيق. ولما كتب الوليد، حاكم المدينة آنذاك ينعى إلى معاوية وفاة أبي هريرة، رد معاوية : «أنظر إلى من ترك، وادفع إلى ورثته عشرة آلاف درهم وأحسن جوارهم وافعل لهم معروفاً»[6].

---

(1) *شرح النهج*، 1 : 358.
(2) ابن كثير، *البداية والنهاية*، 8 : 120.
(3) *أضواء على السنة*، 215.
(4) *العقد الفريد*، 6 : 109.
(5) *أضواء على السنة*، 213.
(6) *أضواء على السنة*، 218.

كعب وأبو هريرة:

والتقت العبقريتان : كعب وأبو هريرة. كان كعب بحاجة إلى أبي هريرة، الصحابي والراوية الموثوق، كي يمرر عبره ما لم يكن يستطيع تمريره هو ذاته كمحدث يهودي مشكوك بأمره، وكان أبو هريرة بحاجة إلى كعب في مسألة «تجارة الحديث»، كعالم يهودي يمتلك من الأخبار والتفاصيل ما كان يفتقده أبو هريرة. وهكذا، يحدّثنا غير مصدر إسلامي من أن أبا هريرة «قد حمل عن كعب الحبر»[1]. فأبو هريرة كان يجتمع بكعب، «فجعل أبو هريرة يحدث كعباً عن النبي، وكعب يحدث أبا هريرة عن الكتب»[2]. وأبو هريرة ذاته، يقول : «وافقت كعبة فحدثني عن التوراة، وحدثته عن رسول الله حديث يوم الجمعة ؛ فقال كعب: فيه خُلِق آدم»[3]. ويشك ابن كثير في أنَّ حديث يأجوج ومأجوج: «لعل أبا هريرة تلقاه من كعب الأحبار فإنه كثيراً ما كان يجالسه ويحدثه، فحدّث به أبو هريرة فتوهم بعض الرواة إنه مرفوع»[4]. وقال أيضاً عن حديثه حول خروج الرايات السود من خراسان لا يردها شيء حتى تنصب بايليا: «إنه من كعب الأحبار»[5]. وهكذا، ظهرت

(1) *الإصابة*، 5: 205؛ *سير أعلام النبلاء*، 2: 418.
(2) *سير أعلام النبلاء*، 2: 436.
(3) أبو القاسم البلخي، *قبول الأخبار ومعرفة الرجال*، 57.
(4) *تفسير ابن كثير*، 3: 104 -105.
(5) *البداية والنهاية*، 10: 51.

مشكلة فعلية في تشوش الناس بين حديث أبي هريرة وحديث كعب، يلخصها بسر بن سعد، بقوله: «لقد رأيتنا نجالس أبا هريرة يتحدث عن رسول الله ﷺ، ويحدثنا عن كعب، ثم يقوم فأسمع بعض من كان معنا يجعل حديث رسول الله عن كعب، ويجعل حديث كعب عن رسول الله»[1].

عبر كعب، برأينا، تعمقت معرفة أبي هريرة بالتوراة، وشروحها، حتى قال الحبر السابق: «ما رأيت أحداً لم يقرأ التوراة أعلم بما فيها من أبي هريرة»[2]. مقابل ذلك فالمخلصون للعقيدة الصافية من القلة القليلة الباقية، السيدة عائشة مثلاً، أخذوا موقفاً سلبياً من أبي هريرة. قال ابن قتيبة: «لما أتى أبو هريرة من الرواية منه ﷺ ما لم يأت بمثله من صحبه من جلّة أصحابه والسابقين الأولين، اتهموه وأنكروا عليه، وقالوا: كيف سمعت هذا وحدك؟ ومن سمعه معك؟ وكانت عائشة ﵂ أشدهم إنكاراً عليه لتطاول الأيام بها و به»[3]. وهكذا، كان أبو هريرة «أول راوية اتهم في الإسلام»[4].

(1) *سير أعلام النبلاء*، 2: 436.

(2) *مسند أحمد*، 2: 275.

(3) *تأويل مختلف الحديث*، 48.

(4) مصطفى صادق الرافعي، *تاريخ آداب العرب*، 1: 278. كان علي بن أبي طالب يقول: «أكذب الناس أبو هريرة الدوسي» (*شرح النهج*، 1: 360).

نماذج صغيرة:

ثمة أمثلة ذات طابع ميثولوجي، جمعناها ضمن إطار بحثنا، تحمل نوعاً من التأكيد على شيء من التطابق بين ما كان يرويه كعب، وما نسبه أبو هريرة إلى النبي: وهي غيض من فيض.

نسب أبو هريرة للنبي قوله: «إن الشمس والقمر ثوران في النار يوم القيامة»[1]. وقال كعب: «يجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما ثوران عقيران فيقذفان في جهنم فيراهما من عبدهما»[2].

وينسب أبو هريرة للنبي قوله: «إنَّ الله أذن لي أن أحدّث عن ديك رجلاه في الأرض وعنقه مثبتة تحت العرش، وهو يقول: سبحانك ما أعظم شأنك»[3]. ويقول كعب: «إن لله ديكاً عنقه تحت العرش، و براثنه في أسفل الأرض، فإذا صاح صاحت الديكة، يقول: سبحان القدوس الملك الرحمن لا إله غيره»[4].

وحين نسب أبو هريرة للنبي قوله: «إنَّ في الجنة لشجرة يسير الراكب في ظلها مئة عام» عقّب كعب بسرعة: «صدق»[5].

---

(1) فتح الباري، 6: 229. تفسير ابن كثير 4: 475.
(2) الدميري، حياة الحيوان، 232.
(3) نهاية الأرب للنويري، 1: 220.
(4) النجوم الزاهرة، 1: 34.
(5) تفسير ابن كثير، 4: 513 -514.

من ناحية أخرى، فإن ثمة حديثاً غريباً، ينسبه أبو هريرة للنبي، ويقول: «إذا نودي للصلاة أدبر الشيطان وله ضراط حتى لا يسمع التأذين»[1] يمكن أن نجد له أصلاً في الحكايات الحاخامية، فالشوفار، وهو قرن حيوان يستعمل صفيره للأذان عند اليهود، هو بحسب رسالة «*روش هاشناه*» التلمودية، يخيف بصوته الشيطان وأرواح الشر فتهرب[2].

عود على بدء:

بعد أن قدمنا شواهد كثيرة من التاريخ الإسلامي ذاته حول إمكانية تسلّل أجزاء كبيرة من «الهاغاداه» إلى التقاليد الإسلامية ما بعد القرآنية، نذكر هنا بعض الأمثلة حول طرائق معالجتنا لبحثنا الموسّع الذي يحكي عن العلاقة بين «الهاغاداه» وتلك التقاليد.

باختصار: لقد حاولنا منذ البداية أن لا نفترض تعسفياً، حين ترى تطابقاً شبه تام بين قصة هنا وقصة هناك، إن الأحدث مأخوذة عن الأقدم. فهذا ما لا نمتلك دليلاً عليه. لكن بالمقابل، ثمة قصص دليلها القطعي واضح، خاصة حين نقوم بالموازاة بين التراثين لجعل الصورة في أكمل أشكالها.

---

(1) انظر مثلاً: صحيح البخاري، 1: 115.

(2) *روش هاشاناه*، 16 ب.

من أجل معلومات إضافية حول الشوفار، راجع: *Encyclopedia Judaica*, 14: 1442

من النوعية الأخيرة، نذكر «عذاب القبر». و«عذاب القبر» حكاية إسلامية متداولة بشدة هذه الأيام في أوساط بعينها، ونمتلك الدليل القطعي على أنها «هاغاداه» حاخامية أُدْخِلت في التقاليد الإسلامية ما بعد القرآنية في مرحلة ما، خاصة وأنَّ تدوين تلك الأخبار جاء بعد زمن طويل من الإخبار بها ـ هذا إذا تمَّ ذلك الإخبار فعلاً.

تقول *الموسوعة اليهودية* ـ النسخة الإنكليزية : «يُقال إنَّ عائشة، زوجة محمَّد، سمعت التقليد المتعلّق بعذاب القبر (حبوط هاقبر) من عجوزين يهوديتين في المدينة»[1].وتقليد عذاب القبر الحاخامي، كما يعرِّفه «يهودا غور» في معجمه «العبري — العبري» هو التالي:

"חבוט הקבר ז היסורים שאחרי המות (שמלאכי חבלה מכים א ת גוף האדם אחרי מותו בקבר לפי ספרי המוסר)»[2].

«عذاب القبر : مبادئ ما بعد الموت (حيث ملائكة التدمير تعذب جسد بني آدم بعد الموت في القبر، وذلك وفقا لسفري هاموسار)».

وتشرح «*الموسوعة اليهودية* ـــ النسخة الإنكليزية» المسألة بإسهاب، فتقول: « חבוט הקבר » أو «الضرب في القبر» هو عذاب مذكور في هاغداه قديمة، توسَّع فيها القباليون [جماعة يهودية].

(1) Encyclopedia Judaica, 5:10...
(2) יהודה גור מלון עברי، 251.

وبحسب هذا الاعتقاد، لا يُعاقب الميت على خطاياه بعذاب جهنم والتقمُّص فحسب، بل إنَّ ملاك الموت يضربه بسلسلة حامية كالنار بعد موته مباشرةً (وربما أن الذي يضربه هو الملاك المدعو دوما، قارن رسالة *بيراخوت* التلمودية 18 ب). ولا يُستَبعد من هذا العذاب إلا الذين ماتوا في فلسطين، أو الذين يدفنون خارجها بعد ظهر يوم الجمعة قبل غياب الشمس. ومن أجل تجنب عذاب القبر، ينصح القباليون بفعل الخير وأداء الصلوات بحرارة. يفيد في هذا المجال بشكل خاص تذكّر المرء اسمه العبراني [لليهودي في المجتمع غير اليهودي اسمان عموماً: اسمه العبراني واسمه غير العبراني المرتبط بذلك المجتمع] حين يسأله عنه ملاك الموت. ومن اجل نقش الاسم في ذاكرتهم، يضيف أتقياء اليهود بعد الانتهاء من تلاوة العميداه [في الصلاة اليهودية] آية من الكتاب المقدس، يتوافق حرفاها الأول والأخير مع الحرفين الأول والأخير من اسمهم العبراني»[1].

على الصعيد اليهودي، يعتبر الكاتب القبالي موريس بن مردخاي زاكوتو (1620 - 1697)، أشهر من تناول هذا الموضوع بالتفصيل. وفي عمله الشهير *L,inferno preparto* طبعة عام 1819، يتحدث بإسهاب عن عذاب القبر، وكيف تجرّ الملائكة الموتى في أقسام جهنم السبعة، حيث تظهر للعيان العذابات الرهيبة التي يعاني منها الخاطئون.

Encyclopedia Judaica, 5, 102(1)

والعمل مكوّن من 185 مقطعاً شعرياً موزوناً، كل مقطع مؤلّف بدوره من خمسة أبيات. ولهذا العمل شعبية ضخمة في أوساط اليهود القباليين. وقد نُشر للمرة الأولى في البندقية عام 1715.

من الجانب الإسلامي، فقد وجدنا في «البخاري»، إذا صحّت الرواية، ما يدعم الرأي بأن هذه الحكاية مأخوذة فعلاً عن «هاغاداه» هالحامية. فقد روي عن السيدة عائشة قولها: «دخلت عليّ عجوزان، من عجز يهود المدينة، فقالتا: إنَّ أهل القبور يعذّبون في قبورهم. فكذبتهما. ولم أنعم أن أصدقهما. وخرجتا، ودخل علي النبي، فقلت له يا رسول الله، وذكرت له [الحديث]... فقال: صدقتا، إنهم يعذّبون عذاباً تسمعه البهائم كلها. فما رأيته من بعد في صلاة إلا تعوّذ من عذاب القبر»[1]. ويضيف «البخاري»، بأن النبي خرج يوماً «وقد وجبت الشمس فسمع صوتاً، فقال: يهودٌ تعذّب في قبرها»[2].

من النوعية الأولى التي لا تمتلك دليلاً مباشراً على أن الأحدث مأخوذة عن الأقدم، نقدّم الأمثلة التالية:

ذكر ابن كثير في «*قصص الأنبياء*» الحكاية التالية: «قال في سورة طه ﴿اذهبْ إلى فرعونَ إنهُ طغى﴾، قال [موسى]: ﴿قال ربّ اشرحْ لي صدري، ويسّرْ لي أمري، واحللْ عقدةً من لساني، يفقهوا قولي﴾ [24 -28].

(1) 4، 108.
(2) 1، 239.

قيل إنه أصابه في لسانه لثغة، بسبب تلك الجمرة التي وضعها على لسانه والتي كان فرعون أراد اختبار عقله، حين أخذ بلحيته وهو صغير فهمّ بقتله، فخافت عليه آسية، وقالت: إنه طفل فاختبره بوضع تمرة وجمرة بين يديه، فهمّ بأخذ التمرة فصرف الملك يده إلى الجمرة، فأخذها فوضعها على لسانه فأصابته لثغة بسببها. فسأل زوال بعضها بمقدار ما يفهمون قوله، ولم يسأل زوالها بالكلية»[1].

بغض النظر عن معقولية القصة منطقياً، لأن الطفل كان سيحرق أصابعه قبل أن تصل الجمرة إلى فمه، فالحكاية موجودة بشكل حرفي تقريباً في هاغداه قديمة وردت في «*مدراش راباه*» على سفر الخروج (1: 26)، نقدمها هنا باختصار: «لقد أسر جمال [موسى] الفريد البيت الملكي، فتبنته ابنة فرعون، والتي كانت تظهر حبها له باستمرار. كان الصبي يلعب مع فرعون، وغالباً ما أخذ تاجه ووضعه على رأسه. ارتاع مستشارو الملك من هذا التصرف ونصحوا فرعون بقتله. لكن يثرو [شعيب] الذي كان من بين مستشاري الملك ألحّ أولاً على اختبار الطفل. فأحضر أمام موسى إناء ذهب وإناء جمر، فكاد [الطفل] أن يمدّ يده إلى الذهب حين جاء الملَك جبريل وحوّل يده إلى الجمر. فوضع الطفل جمرة في فمه، فأحرق لسانه، وصار نقطه صعباً»[2].

(1) ابن كثير، *قصص الأنبياء*، تحقيق وتعليق عبد القادر أحمد عطا، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1982، 2: 29.
(2) *Encyclopedia Judaica*, 12:396

من القصص الإسلامية المتقاطعة بقوة مع الهاغاداه، ما رواه أبو هريرة وأورده البخاري في صحيحه، والذي يتعلّق أيضاً بشخص موسى: «أرْسِلَ مَلَكُ الموت إلى موسى، فلما جاءه صكه [لطمه موسى على عينيه]، فرجع إلى ربه فقال: أرسلتني إلى عبدٍ لا يريد الموت! فردّ الله عليه عينه، وقال: ارجع فقل له يضع يده على متن ثور فله بكل ما غطّت يده بكل شعرة سنة»[1].

ويضيف الثعالبي تفاصيل أخرى، فيقول إنَّ المَلك آتى موسى «بصورة آدمي، وأخبره بالأمر، فما زال يحاجّه ويلاجّه، وحين رآه ماضي العزيمة في ذلك، لطمه لطمةً فذهبت منها إحدى عينيه. فهو إلى الآن أعور. وفيه قيل:

يا ملك الموت لقيت منكراً لطمة موسى تركتك أعوراً[2]

لكن الثعالبي ينهي الحكاية بقوله: «وأنا بريء من هذه الحكاية»[3].

من ناحية أخرى، يتحدث «بتراث موشيه» عن صَمئيل، مَلَك الموت، الذي جاء ليأخذ نَفْس موشيه [موشى]، لكن الأخير يضربه ويرده على أعقابه، فيعد الله موشيه بأنه هو ذاته الذي سيأخذ نَفْسه،

---

(1) ك. الجنائز، باب من أحب الدفن في الأرض المقدسة.

انظر أيضاً: الطهطاوي، *هداية الباري*، دار الرائد العربي، بيروت، 1: 82.

(2) عبد الملك الثعالبي، *ثمار القلوب في المضاف والمنسوب*، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط نهضة مصر، 1965، 53.

(3) المرجع السابق.

الأمر الذي يغوي النبي بأن ينقش على عصاه اسم الله المحرَّم لفظه [יהוה (يهوه) محرمٌ لفظه عند اليهود المتدينين] ، مما جعل ملاك الموت يفر هارباً[1] . ويخبرنا «*مدراش راباه*» على التثنية ، بأن موسى مات حين قبَّله الله. وتعلّق رسالة «*سوتاه*»[2] التلمودية ، بأنَّ الله ذاته هو الذي دفنه. وتقول رسالة «*بساحيم*»[3] التلمودية ، إنَّ الله ذاته حضَّر قبر موسى منذ أمسية سبت الخليقة.

---

(1) Encyclopedia Judaica, 12: 954

(2) a14 .

(3) a54 .

ما هُمُ الكاهن من العلم؛ إنه «فوقه»

نيتشه

البرهان الدائري والنص المقدّس

تبدو اليهودية أحياناً وكأنّها «أغربُ» ديانة في عالمنا المعاصر: فالحاخامون الحاليون، من جهة، لا يستطيعون التجرد عن خرافاتهم لأنها، بنظرهم، مقدّسة وذات طابع أزلي»؛ ومن ناحية أخرى، لا يمكّنهم إلاّ الدخول في دوامة العلم، لأنه بالعلم وحده يمكن للشعوب الترقّي والتواصلية وفرض الذات على العالم. لكن العلم يتناقض بالكامل مع تلك الخرافات؛ وتفتقت الذهنية الحاخامية عن اختراع جديد: البحث عن العلمية في الخرافة. وكان المولود المشوّه المدعو «الإعجاز العلمي للنصّ الخرافي».

اليهودية واحدة من أقدم ديانات العالم وأكثرها بعداً عن الحضارة وانغماساً في البداوة بسبب ظروف نشأتها الأولى. لذلك كان طبيعياً أن تحمل هذه الديانة «كمّاً» هائلاً من الشرابيش الخرافية وتؤبّدها معها «من منظور الأزلية». فجو الصحراء المنغلق، المنعزل، والبعد عن مراكز الحضارة وأجواء العقل ـ كل ذلك ساهم بعمق في تحميل هذه الديانة بعبء ثقيل من التفاسير غير العلمية وغير العقلانية لكل الظواهر الكونية والطبيعية والبشرية. و حين اصطدمت اليهودية بالعلم في العصر

الحديث، كان عليها أن تختار: إمّا العلم أو الخرافة، لكن التحايلية الحاخامية اختارت أن تختار الاثنين: «الخرافة العلمية» أو «العلم الخرافي». فدون خرافة، اليهودية بلا ماض: يهودية دون يهودية؛ ودون علم، اليهودية بلا مستقبل: يهودية محنّطة.

واختار العقل الحاخامي الداهية البرهان الدائري ـ وهو واحد من أسوأ أنواع البراهين سمعة، فلا أحد يستعمله إلا حين يكون عاجزاً عن استخدام أي برهان آخر ـ الذي لا يفيد إلاّ في تشويش عقول العامّة والحشوية وبسطاء الناس. وهؤلاء هم الغالبية. أما البقية الشكّاكة الكافرة، فمصيرها جهنم «وساءت مصيرا». بل يفضّل أن تساعدهم الغالبية التي تعمل «بنظام التحكّم عن بعد» الحاخامي الشهير، في الوصول السريع إلى جهنم تلك.

التوراة ... والله البرهان الدائري

«التوراة من الله»: هكذا تقول النظريات الحاخامية. وبما أنها من الله، فلا بدّ أن «يكون فيها كل شيء». وهكذا، شرع الحاخامون منذ زمن طويل في دراسة كل حرف وكلمة وجملة وآية وإصحاح وسفر فيها على نحو تفصيلي مملّ، لاستجلاء أمور الإعجاز في ذلك الكتاب الإلهي. إعجاز؟! نعم! «بما أن التوراة من الله، فلا بد أن تكون كتاباً إعجازياً»، لكن: كيف نعرف، نحن الشكّاكين، أن «التوراة من الله؟» هذا بسيط وسهل: «بما أن التوراة كتابٌ إعجازي، فهي من الله».

لقد نشأ الإسلام، كما هو معروف، في بيئة صحراوية، قاسية، تحمل كل سمات نشأة اليهودية الأولى. بل لقد كان اليهود، المحيطون بيئة الإسلام البكر، الجماعة الدينية المنظّمة شبه الوحيدة هناك. وكان طبيعياً أن نجد في الإسلام الكثير جداً مما جاء اليهودية: حكايات، خرافات، وعقلية. وكان طبيعياً إذا أن نجد في الإسلام أيضاً مسائل مشابهة للبرهان الدائري المشار إليه آنفاً ـ ولإعجازية النص.

مسألة «إعجازية النص» الإسلامية تتبنّى حرفيا من اليهودية مسألة «الإعجازية التوراتية»، أي: التوراة من الله، إذاً التوراة معجزة. بل نجد في الحقبة الأخيرة على وجه الخصوص ميلاً عند بعض «العلماء» الإسلاميين لإظهار أن أي كشف علمي في هذا العالم ـ ليست لهم أية علاقة بالكشف ذاته طبعاً ـ مشار إليه سلفاً في النص المقدّس، وتنتهي المسرحية بانتقاء آية ملغّزة غامضة يمكن أن تستخدم كمصدر «علمي» لهذا الاكتشاف؛ لكن «جهل المسلمين وبعدهم عن دينهم» هو الذي أبعدهم عن الوصول إلى «الاكتشاف»، فوصل إليه الكفّار والعلمانيون والملحدون.

العلم... والتكفير

لكن العلم في الغرب استطاع تهشيم أسوار التكفير التي بناها الحاخامون حول نصوصهم المقدّسة منعاً لأي «تفكير» فيها. وهكذا، باستثناء أقليات أرثوذكسية غيتووية منعزلة، لا توجد سوق للنظريات الغريبة تلك. والنص المقدّس «تعلمن» بالكامل مع النقدية الكتابية بكل

فروعها وفنونها وعلومها والدين المقارن الذي يعرف في كل يوم فتحاً جديداً.

إسلامياً، ما تزال حركية العقل في حدودها الدنيا. ومنذ الانتصار «السياسي العقائدي» للأشاعرة على المعتزلة، وسيف التكفير مشهر في وجه كل من يحاول التفكير، بل ازداد الوضع سوءاً ولا عقلانية مع بروز حالات تطرّف تكفيري في قلب الأشعرية، مما جعل التفكير ضرباً من المغامرة المستحيلة القاتلة. وبعض العلوم التي أصبحت راسخة الآن في الدول المتحضّرة، غير معروفة الاسم في أشهر كليات «العلوم الدينية الإسلامية» كالنقدية النصية أو النقدية الفقه لغوية أو ما شابه.

لأسباب موضوعية معروفة، كان أسهل على العلماء الغربيين أن يؤسّسوا في الغرب علوماً من هذا النوع حول التراث الإسلامي المقدّس. وهكذا، نجد في المكتبات الغربية الآن قائمة لا بأس بها من المؤلفات حول الدين المقارن المتعلقة مثلاً بالقرآن الكريم؛ دراسات حول مفهوم القرآن ككتاب مقدّس؛ آراء بشأن إسلامية محورية، تشريعية وقصصية... الخ.

النص المجرّد، أم النص المفسّر؟

إذا كان المفكّر الألماني شباير في كتابه الشهير *Die biblischen Erzälungen im Koran* (الذي ترجمنا قسمه الأول وسوف نقدّمه لاحقاً تحت عنوان «*قصص أهل الكتاب في القرآن*») قد اعتمد النص

الإسلامي المقدّس فقط في عمله المقارن، وأسقط بالكامل كتلة التفاسير الضخمة التي نشأت حول النص المقدّس الأصلي، فإن المفكّر الأسترالي البارز، آرثر جفري، اتكأ على التفاسير للمساعدة على فهم أعمق للنص الأصلي، في دراسته «الدين ـ مقارنية» هذه: «*القرآن ككتاب مقدّس*».

لقد واجه شباير صعوبات جمّة في تحقيق مشروعه، بسبب كمية المواد غير المتناهية، في الآداب العبرية واليونانية واللاتينية والحبشية والآرامية، التي كان عليه دراستها مقارنياً مع القرآن. لكن عمل جفري لم يكن أقل صعوبة، بسبب كتلة التفاسير الضخمة التي كانت أمامه، والتي كان عليه أن يستنفد الإفادة منها بالكامل. وهكذا يمكن لشباير وجفري أن يتكاملا في تغطية دراسة القرآن الكريم من منظور الدين المقارن.

موافقات عمر بن الخطاب:

إذا استخدمنا أسلوب جفري في علم الدين المقارن، واعتمدنا التفاسير بجانب النص الأصلي، يمكن أن نكتشف أشياء هامة تساعدنا في فهم بعض القضايا الملّغزة، التي إذا أضفناها إلى نتائج بحوث شباير، لكانت عوناً لنا في فهم المسألة برمتها.

من ذلك على وجه التحديد، الحكاية المعروفة في التراث الإسلامي باسم «موافقات عمر».

"تأملات في الصحيحين"[1] ـ صحيح مسلم وصحيح البخاري، واحد من الأعمال الهامة التي تناولت مسألة التراث الإسلامي ما بعد القرآني، والذي لولا لغته الإنشائية المتقرضة ومنظوره الطائفي الضيّق، لكان عملاً علمياً بالمعنى الفعلي للكلمة.

«موافقات عمر» تعني ببساطة أن الله كان يعيد ترديد، في القرآن الكريم، على مسامع النبي، بعض ما كان عمر بن الخطاب قاله من قبل للنبي ذاته. والكتاب المذكور آنفاً يتضمّن جرداً شبه كامل لحكاية «موافقات عمر» هذه.

جاء في صحيح البخاري (ج1، ك الصلاة، ب ما جاء في القبلة؛ ج6، ك التفسير، تفسير سورة البقرة) وصحيح مسلم (ج٧، ك الفضائل، ب فضائل عمر)، عن حميد، عن أنس، عن عمر، قوله: «وافقت ربّي في ثلاث: فقلت: يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلّى؟ فنزلت: ﴿وَاتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾؛ وآية الحجاب، قلت: يا رسول الله، لو أمرت نساءك أن يحتجبن، فإنه يكلمهن البر والفاجر؟ فنزلت آية الحجاب. واجتمع نساء النبي عليه في الغيرة، فقلت لهن: عسى إن طلقكن أن يبدّله الله أزواجاً خيراً منكن، فنزلت هذه الآية».

---

(1) *تأملات في الصحيحين*، تأليف: محمد صادق نجمي، تعريب وتعليق: حسن مرتضى القزويني، دار العلوم، بيروت 1988، ط1.

من ناحية أخرى، يفسّر العسقلاني جملة عمر، «وافقت ربي في ثلاث»، كما يلي: «المعنى: وافقني ربّي فأنزل القرآن على وفقت ما رأيت، ولكن لرعاية الأدب أسند [عمر] الموافقة إلى نفسه»[1].

اختلف علماء المسلمين في عدد هذه "الموافقات». قال السيوطي في «*تاريخ الخلفاء*»: «قد أوصلها بعضهم إلى أكثر من عشرين»[2]. أما ابن حجر المكّي فقد جمع سبع عشرة منها[3]. في حين قال العسقلاني: «وأكثر ما وفقنا منها بالتعيين على خمسة عشر»[4].

من تلك "الموافقات» أيضاً، ما ذكره "البخاري» (ج2، ك الجنائز، ب الكفن في القميص الذي يكف أو لا يكف؛ ج7، ك اللباس، ب لبس القميص، و فضائل عمر بن الخطاب) و «مسلم» (ج8، ك صفات المنافقين وأحكامهم)، عن ابن عمر، من «أن عبد الله بن أبي، لما توفي جاء ابنه إلى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، أعطني قميصك أكفّنه فيه، وصلِّ عليه واستغفر له! فأعطاه النبي ﷺ قميصه، وقال: إذا فرغت فآذنّا. فلما فرغ آذنه، فجاء ليصلّي عليه، فجذبه عمر فقال: أليس قد نهاك الله أن تصلّي على المنافقين؟ فقال ﷺ: أنا بين خيرتين! قال: استغفر لهم أو لا تستغفر لهم، إن تستغفر لهم سبعين مرّة فلن

(1) *فتح الباري*، 401

(2) ص 122.

(3) *الصواعق المحرقة*، ص ص57.

(4) *فتح الباري*، 401

يغفر الله لهم فصلّى عليه، فنزلت: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ »[1].

رغم ما سبق، تظلّ الاحتمالية قائمة، أن تكون النصوص السابقة دسّاً من بعض المتعصبين لعمر بهدف رفع مكانته إلى درجة قصوى. و حكاية «آية الحجاب» قد تساعد في دعم وجهة النظر السابقة: فبعد أن يذكر «البخاري ومسلم» أن الله «وافق» عمراً في موقفه من حجاب نساء النبي، يقول الصحيحان في مواضع أخرى: «عن أنس ﷺ قال: لّما تزوج النبي ﷺ زينب[2]، دخل قوم فطعموا، ثم جلسوا يتحدّثون،

---

(1) وردت هذه الحكاية في موضع آخر من البخاري»، باختلاف يسير (ج ۲، ك الجنائز، ب ما يكره في الصلاة على المنافقين).

(2) إن قصة زينب بنت جحش في التراث الديني الإسلامي، هي واحدة من أغرب القصص في التاريخ الديني

عموما. فهذه السيدة، التي لم تتميّز إلا بجمالها الساحر وفق معايير ذلك الزمن وبكونها إحدى زوجات النبي العاديات (ليس كخديجة أو عائشة أو أم سلمة مثلاً)، «تدخّل» الله في أمورها الشخصية ثلاث مرّات على الأقل:

1 ـ عندما رفضت، بدعم من أخيها، الزواج من زيد بن حارثة، ابن النبي بالتبني، لدوافع طبقية ؛ وغضب النبي لذلك، فنزلت الآية: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (أحزاب 36)، فتزوجت زيداً هذا على مضض.

2 ـ لما جاء النبي يزور ابنه بالتبني، وكان غائباً عن بيته، فتصادف أن رأى زينب وقد أسقطت عنها بعض الملابس، فوقعت في نفسه، فلما عرف زيد بالحادثة، طلق زوجته، التي رفضت بدورها عرض النبي للزواج منها إلاّ «بتدخل» الله، فنزلت ==

فأخذ كأنه يتهيأ للقيام، فلم يقوموا، فلما رأى قام، فلما قام قام من قام من القوم وقعد بقية القوم، وأن النبي جاء ليدخل فإذا القوم جلوس، ثم أنهم قاموا فانطلقوا، فأجزت النبي ﷺ فجاء حتى دخل، فذهبت أدخل فألقي الحجاب بيني و بينه وأنزل الله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا﴾ "[1].

في مواضع أخرى من «الصحيحين» يستخدم عمر أسلوباً غريباً لحث الله على إنزال آية الحجاب: «عن عروة بن الزبير أن عائشة زوج

بسرعة الآية، تنسخ مسألة التبني، وتبيح زواج النبي من زينب: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾ (الأحزاب: 37)؛ والذي علّقت عليه عائشة بقولها للنبي: «ما أرى ربك إلا يسارع لك في هواك»! مع ملاحظة أن ترتيب نزول الآيتين يوحي أن الحادثتين متقاربتان للغاية.

3 - لما تزوّج منها النبي، وأراد الدخول بها، واستمر بعض المدعوين الثقلاء في جلوسهم المزعج، فنزلت آية الحجاب: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ (الأحزاب: 53).

من ناحية أخرى، يرفض بعض الكتّاب الإسلاميين ما أوردته كتب التراث الإسلامي من تفاصيل حول زواج النبي بزينب. يقول ناصر الشيرازي في «الأمثل»، على سبيل المثال، إن القصة مركّبة (من ركبها؟)، فالنبي وزينب «تربيا وكبرا معاً». وإذا ما أهملنا أن فارق العمر بين النبي وزينب هو ثلاث وعشرون سنة تقريباً، فإن «التربية والكبر معاً» محكومة بضوابط ذلك المجتمع المحافظ. كذلك فإن إسقاط خبر «لا يعجبنا» من غالبية كتب التراث الساحقة ليس مسألة مزاج شخصي أو رؤية محكومة بزمن معين.

(1) البخاري، ج6، تفسير سورة الأحزاب؛ ج٨، ك الاستئذان، ب آية الحجاب؛ مسلم، ج4، ك النكاح، ب زواج زينب بنت جحش.

النبي ﷺ، قالت: كان عمر بن الخطّاب يقول لرسول الله : أحجب نساءكَ. قالت: فلم يفعل. وكان أزواج النبي يخرجن ليلاً إلى ليل قبل المناصع، فخرجت سودة بنت زمعة، وكان امرأة طويلة، فرآها عمر بن الخطاب، وهو في المجلس، فقال: عرفتك يا سودة! حرصاً (؟!) على أن ينزل الحجاب ؛ قالت: فأنزل الله آية الحجاب»[1].

من ناحية أخرى، تصادف خارج «*الصحيحين*» الحكاية التالية، المتعلقة أيضاً بمسألة الحجاب: قالت السيدة عائشة: «كنتُ آكل مع رسول الله حيساً قبل أن تنزل آية الحجاب، ومرّ عمر فأكل، فأصابت يده أصبعي، فقال: حسّ! لو أطاع فيكن ما رأتكن عين... فنزلت آية الحجاب»[2].

ومعارضات خديجة

يقول الإمام محبّ الدين أحمد بن عبد الله الطبري، في كتابه «*السمط الثمين في مناقب أمهات المؤمنين*»: «عن هشام عن عروة عن أبيه، قال: أبطأ جبريل على النبي ﷺ، فقالت خديجة: قد قلاك ربك مما يرى من جزعك. فأنزل الله عن وجل: والضحى والليل إذا سجى، ما ودعك ربك وما قلا» (11)[3].

(1) البخاري، ب آية الحجاب، ج1، ب خروج النساء إلى البراز؛ مسلم، ج7، ب إباحة الخروج للنساء لقضاء حاجة الإنسان.

(2) الرياض النضرة، 1: 263؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، 12: 58.

(3) ط1، 1928، طبعة محمد راغب الطباخ الحلبي في مطبعته العلمية بحلب، ص23

كلمات أخيرة:

التراث العربي بكافة أقسامه هو مِلْكٌ لأصحابه أولاً. وحين لا يقوم هؤلاء بدراسة هذا التراث «علمياً ـ عقلانياً» فإنهم سيتركون لغيرهم ـ أعداؤهم بشكل خاص ـ فرصة البحث فيه وانتقاء ما يخدم أراءهم المسبقة حول المنطقة وتراثها. فعلى سبيل المثال، حين يرد في التراث الإسلامي أن الله ردّد حرفياً في القرآن عبر جبريل، كلمات عمر لنساء النبي: ﴿عَسَى رَبُّهُ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ﴾: كلمات سبق أن سمعها النبي شخصياً من عمر بن الخطاب، فإنهم يفسّرون ذلك على أن ما يُسْمَع في حالة الوعي، يُعَاد ترديده في حالة ما دون وعي، على أنّه من«ذات عليا» أو ما شابه. ويزداد الأمر سوءاً مع إشاراتهم المتابعة إلى هذا التطابق المدهش بين الكثير من محتوى القرآن الكريم و الأسفار المقدّسة التي سبقته، خاصة حين يتم اصطياد بعض الأخبار من كتب التفاسير (تفسير الجلالين مثلاً) والتي تقول إن النبي كان يتردد إلى «بيت هامدراش» اليهودي، حيث كان يتلى الكتاب المقدّس وتفاسيره.

نبيل فيّاض

1996/8/5

ملاحظة: كتاب مقدّس في النص لا تعني الكتاب المقدّس المسيحي أو اليهودي، بل أي كتاب مقدّس.

مقدمة

كان من نتائج التقدم الملحوظ الذي أُحْرِز في السنوات الأخيرة في دراسة الدين المقارن أن تركيز اهتمام حاد ألقي بظلاله على مشكلة النص المقدّس. هنالك ديانات لا تمتلك أية كتابات مقدّسة ومع ذلك يبدو أنها تعمل بشكل جيد دونها. وهنالك ديانات تمتلك كتابات دينية يمكن أن تدع بمعنى ما مقدّسة ، لكنها لم تُجْمع قط في إطار كتاب مقدّس «مشرّع» معتمد. وهنالك ديانات أخرى يلعب فيها نصّ مقدّس قانوني دوراً هاماً جداً. والإسلام ينتمي إلى الصنف الأخير. يقال أحياناً إن المسيحية كان باستطاعتها أن تتواجد دون العهد الجديد ، لكن الإسلام لم يكن باستطاعته حتماً أن يتواجد دون القرآن. وبين أصول الإسلام الأربعة ، يحتل القرآن المكانة الأولى و الأهم بما لا يقارن. وفي حين يمتلك القرآن تشابهات واضحة مع الكتب المقدّسة للأديان الأخرى ، فهو مع ذلك يمتلك الفوارق الأكثر لفتاً للنظر ، وهذه يعتبرها المسلمون من بين الإشارات إلى فردانيته. لكنها تعتبر مشكلة بالنسبة لدارس الدين المقارن. القرآن هو كتاب محمد. فطابعه الشخصي عليه من أول كلمة حتى الأخيرة. وإذا قُرِئَ كرونولوجياً (أي وفق النظام الذي رتّب رودول Rodwell فيه السور في ترجمته تقريباً) ، فسوف يُتاح

لنا أن نفهم شيئا عن التطور الديني عند محمد مع تقدّمه في رسالته وبنائه لملّته. الأقسام من واحد إلى أربعة في هذا الكتاب الصغير تهتم بمسألة وصول محمد إلى فكرته عن الكتاب المقدّس و كيف فسّرها بلغة رسالته. وبما أن كل كتاب مقدّس سيأخذ عاجلاً أم آجلاً صفة مكتوبة، وأن قصة كيف أُخذت نسخ القرآن الحالية من أقدم النصوص هي قصة معروفة قليلاً، فالقسم الخامس سيعيد تقديم محاضرة جرت فيها محاولة لتقديم تلك القصة بأبسط ما يمكن.

كل الشواهد في هذا الكتاب مأخوذة من النص المعياري الذي يعود للعام 1344هـ (1925م)، لكن حيث ترقيم السورة يكون من نص فلوغيل Flügel الذي يستخدم تقريباً في كل الترجمات الغربية للقرآن والكتابات الغربية عنه، وحين يختلف هذا الترقيم عن الترقيم في النص المعياري، فإن ذلك يُقَدَّم أيضاً. وهكذا فإن3: 14/16 تعني السورة الثالثة الآية 16، لكنها الآية 14 في نص فلوغيل.

القسم الأول

في التصنيف قديم الطراز المألوف عند أسلافنا، يصنّف الإسلام بين الديانات ذات الكتب المقدّسة وذلك بوصفها مقابلة لتلك الديانات التي لم تمتلك كتاباً مقدّساً يجله الشعب بوصفه مخزن تقاليدهم الدينية، والمصدر الذي يرجعون إليه من أجل وصفات لتنظيم عرفهم الديني اليومي والمادة التي يغذون منها حياتهم العبادية. إذن القرآن كتاب الإسلام المقدّس ينتمي إلى صنف النصوص المقدّسة ويحتل مكانه بين أسفار الشرق المقدّسة.

ما يزال هذا التشخيص مشرّعاً. القرآن هو كتاب الإسلام المقدّس. إنه الكتاب المقدّس الذي يبجّله المسلمون بالطريقة ذاتها التي بجّلت فيها الملل الأخرى وما تزال تبجّل كتبها المقدّسة. إنه المصدر الذي تستمد منه الملّة المسلمة الوصفات الأولية لتنظيم الحياة اليومية، والذي يتطلّع إليه الشعب كي يجد الغذاء لحياته الدينية. وكونهم يرجعون أيضاً إلى الحديث كمصدر إضافي لتنظيم الحياة وللعبادة فإن ذلك لا يقلّل من شأن المرجعية الفردانية للقرآن ككتاب مقدّس، مثلما أن استخدام اليهود والمسيحيين لمصادر إضافية لا يقلل من شأن المرجعية الكتابية للعهدين القديم والجديد عندهم.

ومثل النصوص المقدّسة الأخرى فقد مر القرآن بمراحل مختلفة من التاريخ النصي حتى ظهر كنص معياري والذي صار يعتبر عظيم القداسة. وكنصٍ مفرط في قداسته صار يعمل أحياناً في دوائر بعينها كوسيلة للسحر، بالطريقة ذاتها تحديداً التي عملت بها نصوص مفرطة القداسة أخرى. ومثل النصوص المقدّسة الأخرى كان بحاجة قبل مضي وقت طويل إلى تفسير، وهكذا أصبح مادة للتفاسير، التي كانت في البداية بسيطة ثم معقدة؛ ونشير هنا إلى أن أعمال التفسير في الإسلام اتبعت إلى حد كبير خطوط التطور ذاتها التي نجدها في تاريخ تفاسير الكتب المقدّسة الأخرى. كان هنالك مفسّرون اهتموا بالمشاكل الألسنية و الفقه لغوية، وآخرون اهتموا بالتفاسير الصوفية، وآخرون اهتموا باستخدام النص لأغراض التراتيل والعبادة. كلّ هذه التفاسير هي أنماط تفاسير شرعية تماماً وقد كانت، ضمن حدودها، مثمرة تماماً في حالة القرآن مثلما كانت في خدمة النصوص المقدّسة الأخرى. ومثل النصوص الأخرى استُخدم القرآن طقسياً في خدمات العبادة، وهكذا، كما حصل مع الكتب المقدّسة الأخرى، نشأت هنالك أنظمة تجويد تقليدية للنص من أجل الأغراض الطقسية.

كل نص مقدّس، قبل أن يصبح مقدّساً مباشرة، يترك انطباعاً عميقاً حتماً على الحياة الثقافية للملّة التي تبجله، مع ذلك فالقرآن دخل حياة الملّة المسلمة بأعمق ممّا دخله أي كتاب مقدّس آخر في حياة الجماعات الدينية الأقدم من المسلمين. فيسوع ذاته كان بالنسبة للمسيحيين هو كلمة الله، وهكذا ففي حياة الكنيسة يبدو أنه هو،

وليس الوثائق المكتوبة، كان الإنجيل، «البشارة»، وهو ما يجعل النص المقدّس بالنسبة للكنيسة أقل أهمية من السيد القائم من بين الأموات الحاضر بينهم أبداً والفاعل بينهم أبداً عبر الروح القدس. وكذلك نجد في النصوص المانوية القبطية أن ماني ذاته هو «المنير»، «سيد الكتابات»، الذي كان شخصه بالنسبة للملّة المانوية، مثلما كان بوذا بالنسبة للملل البوذيين المختلفة، أهم بما لا يقارن من أي كتاب مقدّس، لكن في الإسلام محمد هو فقط الناطق بلسان الوحي. والقرآن هو كلمة الله. والحقيقة أنه في وقت لاحق، أضافت التقوى الإسلامية الكثير على شخص المؤسّس، مع ذلك ظل الكتاب، أي القرآن، وليس شخص محمد، هو العنصر البارز في تكوين الجبلة التي أخذت فيها المنظومة الإسلامية شكلها.

لقد نشأ فقه اللغة العربية من دراسة القرآن؛ وهكذا فعالم النحو العربي، توافق مع لغة كتابه المقدّس، إلى حد أكبر حتى من عالم النحو العبراني. والشرع الإسلامي، الذي غالباً ما ينظر إليه كأعظم إنجاز للجماعة الإسلامية الأولى، أخذ إطاره من الأحكام والمحرّمات والقواعد الموجودة في القرآن. كما أن اللاهوت الإسلامي يمّم وجهه طبعاً شطر القرآن للحصول على المادة الأساسية التي يستمد منها مذاهبه المتعلقة بالله، الإنسان، يوم الحساب... الخ، تماماً كما يمّم لاهوتيو الأديان الأخرى وجههم شطر كتبهم المقدّسة لهذا الغرض. لكن إذا كان اللاهوت الإسلامي، كما يُتهم غالباً، فريداً في جدوبته، فإن تلك الجدوبة تعود بالكامل تقريباً إلى الحقيقة القائلة إن الظهور

الأولي لعقيدة حول معصومية القرآن ككلمة الله أعاق بشكل فاعل أية حرية لتطوير لاهوتي. وفي المساحات حيث لم يكن يوجد صراع مع عبارات القرآن، غالباً ما كان اللاهوتيون المسلمون يظهرون حذاقة فكرية ملحوظة ومَقْدِرة على برهان عقلاني محكم، وهكذا فلو كان لديهم حرية لكان نتاج أعمالهم مختلفاً جداً ربما عما لدينا الآن من خط يراعهم. وما من أحد يقرأ ترجمة الدكتور ادلر Dr Edler لتعليق التفتنازي على عبارة النسفي المتعلقة بالعقيدة يمكنه أن يفشل في الانبهار بالكثرة التي فتح بها المعتزلة شوارع عريضة في التأمل اللاهوتي والتي لم تغلق إلا عبر الالتجاء إلى إجماع الأمة بأن عبارات القرآن يجب أن تقبل بإيمان بسيط، في حين أن أي تساؤل حول كيف أو لماذا كان كفراً.

وحتى في عالم النقدية الأدبية كان القرآن عنصراً مُحدَّداً. ويمكن أن تثار الشكوك حول ما إذا أمكن ظهور في أي من الديانات الأخرى عمل مثل *إعجاز القرآن* للباقلاني، الذي تقارن فيه بدائع الأدب العربي ـ الذي استخدامه للكلمات، أناقة أسلوب كلامه، تنوعية تعبيراته، فنية شكله، إتقانية أسلوبه تفوق إلى حد كبير بالنسبة للدارس العربي تلك الجلافة والرتابة الموحشة في غيره من النصوص ـ مع القرآن بالتفصيل للإضرار بها، فكون القرآن كلمة الله يجب أن يكون بديهياً كاملاً في الأسلوب وطريقة الكلام وكل ما ينحرف عن ذلك يجب أن يظهر على أنه عدم كمال.

وهكذا فبشق النفس يستطيع المرء أن يغالي بأهمية الدور الذي لعبه القرآن كتاب الإسلام المقدّس في تشكيل المنظومة الإسلامية كما طورها من قرن إلى قرن. وما من كتاب مقدّس لأية ملّة أخرى حتى ولا العهد القديم بين اليهود، كان له التأثير ذاته تماماً على حياة الملّة مثلما كان للقرآن في الإسلام. سيسأل واحدنا بالطبع لماذا؟ والجواب سنجده في المذهب الإسلامي حول الكتاب المقدّس.

هذا يجعلنا وجها لوجه أمام سؤال هام، أي السؤال حول طبيعة الكتاب المقدّس. في معظم الحالات فإن مجموعة كتابات والتي صارت تعتبر مقدّسة أعطيت عبر فعل الأمة الشخصية المقدّسة والتي تجعلها كتاباً مقدّساً، متميزاً عن الكتابات الأخرى التي هي غير مقدّسة. فالجماعة المسيحية هي التي اختارت أربعة أناجيل من ضمن أناجيل عديدة، وأضافت إليها مجموعة من إحدى وعشرين رسالة، وأضافت إلى كل هؤلاء أعمال الرسل وسفر الرؤيا لتشكّل العهد الجديد. كذلك فإن الجماعة الزرداشتية هي التي جمعت الياسنا والياشتات، الفنديداد والفسباراد لتشكل الأفستا القديمة، وهذه الكتابات المنفصلة لم تكن قد كتبت أصلاً بنية إدخالها في مؤلف كتاب مقدّس يدعى العهد الجديد أو الأفستا، مثلها مثل الكتابات التي جمعت في القانون الطاوي أو القوانين البوذية المختلفة والتي لم تكتب بهدف إدخالها في أسفار الكتاب المقدّس هذه. الأعمال المنفصلة كانت نتاج أفراد، لكن تشكيل كتاب مقدّس منها كان عمل الأمة، وكتاب الفيدات أو البورانات لم يكونوا أكثر إدراكا من عموس وبولس بأنهم كانوا يكتبون مواداً والتي

ستشكّل ذات يوم جزءاً من كتاب مقدّس وسوف تستخدم كنص مقدّس لملّة دينية. إن الملّة هي التي حددت ما كان نصاً مقدّساً وما لم يكن نصاً مقدّساً، فالملّة هي التي انتقت وجمعت لاستعمالها الخاص تلك الكتابات التي أحست أنها سمعت فيها الصوت الموثوق للمرجعية الدينية الصالحة لتجربتها الدينية الخاصة.

في بعض الأحيان كان جمع المادة لنص مقدّس كهذا ومن ثم إجازته للاستعمال مسألة واعية ومدروسة. فتثبيت الأسفار اليهودية القانونية في مجمع يامنيا Jannia عام 90م. تقريباً حيث قبلت نصوص بعينها باعتبارها موثوقة واستبعدت أخرى باعتبارها غير موثوقة، كان عملاً واعياً ومدروساً للملّة قامت به من خلال قادتها. وإعادة بناء الأسفار القانونية الطاوية في القرن الحادي عشر كان أيضاً مهمة الملّة، و«قوائم أسفار مقدّسة» مثل تلك الموجودة في المجموعة القانونية الستين لمجمع لاوذقيا Laodicea(363م تقريباً) ليس سوى تسجيل لحكم الله المتعلق بما كان يجب اعتباره نصاً مقدّساً وما كان لا يجب اعتباره كذلك. لكن في حالات أخرى كانت العملية غير واعية. فلا أحد يستطيع القول بشكل محدّد متى وأين أضحت القصائد الهوميروسية تعتبر «توراة الإغريق». وفي بلاد ما بين النهرين القديمة وفي مصر القديمة كانت هناك نصوص دينية والتي استمر بنسخها جيل بعد جيل من الكتّاب، والتي يبدو أنها كانت تستعمل طقسياً في المعابد ككتابات دينية موثوقة بمعنى ما، والتي استخدمت حتماً لتغذية الحياة الدينية للملهم، والتي على ما يظهر قبلت مع ذلك في الملّة دون أية مرجعية رسمية.

في كل هذه النصوص المقدّسة القديمة كانت الكتابات المتضمنة من مصادر متنوعة، مجهولة عموماً، وقد جاءت من حقب مختلفة في حياة الأمة التي كوّنت كتابها المقدّس. لقد اعتمدت طبيعة الكتابات المقبولة في المجموعة إلى حد ما على ثقافة الملّة ذات الشأن. وهكذا يشعر البارسي الزرادشتي بشيء من الدهشة مما أدخله الطاويون في أسفارهم القانونية، كما قد يبدو بالنسبة لنا أحياناً أنه من الغريب أن نجد، حتى في نصوص مقدّسة أخذت الصفة القانونية بطريقة مدروسة، كتابات من نمط لم نكن نحلم قط بقبوله كمرجع ديني. وفي كل حالة كانت مشاعر الملّة، بلغة ثقافتها الخاصة، هي التي حدّدت ما الذي كان سيُدخل وما الذي كان سيُستبعد.

من الواضح أن حالة القرآن تختلف للغاية عن كل هذا. إنه من البداية إلى النهاية نتاج إنسان واحد ومن حقبة زمنية واحدة. لقد كانت الملّة هي التي قامت بالجمع النظامي للمادة بعد موت المؤسس ومن ثم تحضيرها لاستخدام الملّة، لكن محتواها أعطي لهم قبل موته. إنها لم تكن نتاج الملّة بمعنى أنهم حدّدوا أن هذه كانت مجموعة الكتابات التي نمت في الملّة والتي سمعوا فيها الصوت الموثوق للمرجعية الدينية، بل شكّلها رجل واحد وأعطيت للملّة بناء على مرجعيته هو وذلك بوصفها مجموعة «نصوص موحاة» والتي كانت ستصبح ضابطة لحياتهم الدينية كملّة. وهكذا فهي تشبه النص الذي قرّر ماني تقديمه لملّته ككتابات مقدّسة، أو تلك النصوص المنحولة الحديثة مثل كتاب مورمون أو اواسبه Oahspe ، أو كتابات بهاء الله، في أن كلاً منها كان

عمل رجل أوحد، وأنها قدمت على نحو متعمد بهدف استخدامها من قبل الأمة ككتاب مقدّس. والقرآن يشترك أيضاً مع الكتب المذكورة آنفاً في حقيقة أنه واع لوجود نصوص مقدّسة قبله، والتي كانت معتمدة من قبل ملل دينية، وأنه قُدِّم بنوع من المحاكاة المتعمدة لها.

هذه الحقيقة ذات أهمية بالغة حين نتلمس فهم المذهب الإسلامي عن الكتاب المقدّس. فقد كان كتبة العهد الجديد واعين للعهد القديم ككتاب مقدّس واستشهدوا بنصوص منه. على نحو مشابه فإن جامعي الخدرا أفستا كانوا واعين الوجود الأفستا الأكثر قدماً من الخدرا. لكن في كلتا الحالتين لم يكن مؤلفو الكتابات المختلفة يقصدون متعمدّين تقديم وثائق والتي يمكن أن تأخذ مكانها بجانب النصوص المقدّسة الأكثر قدماً وذلك باعتبارها، أي الوثائق، تنتمي ذاتها إلى الصنف المقدّس. فقد ارتفعت تلك الوثائق إلى سوية الصنف المقدّس لأن الجماعة سمعت فيها الصوت الموثوق ذاته للمصدرية الدينية الذي اعتادت على سماعه في النصوص المقدّسة الأكثر قدماً. القرآن، بالعكس، أعطي للملّة بناء على موثوقية محمد، وأمِرَت الملّة بقبوله بوصفه موثوقاً بالطريقة ذاتها التي قبل بها اليهود والمسيحيون أسفارهم المقدّسة.

ما الذي تخيله محمد إذاً عن طبيعة النص المقدّس؟ لسوء الحظ لا نستطيع أن نعرف بشكل كامل أبداً ما الذي فكّر به محمد ذاته مع استخدام كلمات على شاكلة كتاب، وحي، قرآن، آية، حكمة، علم... إلخ. لأنه لا يوجد أمامنا سوى جزء من الدليل، ولسنا واثقين

أننا بهذا البعد نفهم بشكل صحيح دائماً كل الأدلة التي لدينا. لكن لدينا كل ما كان لدى الجماعة الإسلامية الأولى ويمكن أن نؤكد باعتدال أن ما كانت الجماعة الأولى قادرة على حفظه من كلمات مؤسسها نقل إلينا بإخلاص عموماً، حتى وإن كان بوضع متشظ ومختلط إلى درجة كبيرة. لا تستطيع السيرة ولا التقليد تقديم عون كبير لنا في هذه المسألة، ورغم أن المفسرين حفظوا في أعمالهم دلائل طيبة حول ما اعتُقِد في أيامهم بأنه معنى الكلمات والعبارات في القرآن، فإن المجموعة المركبة من الآراء المختلفة التي يسجلونها في كل نقطة تفسير حاسمة تقريباً، تجعل من الواضح تماماً أنه حتى دائرة المفسّرين الأولى بالذات كانت تشك بالقدر ذاته الذي نشكّ به نحن حيال المعنى الدقيق للعديد من المصطلحات التي تهمنا بأكثر ما يمكن، لكن الباحثين المعاصرين يمتلكون ميزة معرفة بيئة شبه الجزيرة العربية في القرن السادس، إضافة إلى استخدام وسائل الألسنيات المقارنة والدين المقارن، والتي لم تكن متوفرة للأجيال السابقة. ورغم أننا قد لا نكون قادرين أبداً على الإجابة بشكل تام على هذا السؤال القائل ماذا كان مفهوم محمد للكتاب المقدّس، نستطيع الاقتراب بشكل صميم للغاية من فهم لتلك العناصر في تفكيره والتي كانت أساسية بالنسبة لمذهب الكتاب المقدّس في الإسلام.

لا بد أن تكون نقطة انطلاقنا هي الاعتراف أن القرآن هو نتيجة تجربة محمد الدينية، وتسجيل لها إلى حد ما. فبسبب تجربة دينية توفر له في جيله أن يكون مصلحاً دينياً، وبسبب تجربة دينية متنامية أنجز ما

أحس أنه رسالته في الحياة. إن مكانته في التاريخ هي مكانة مؤسس أمة دينية. وربما أن الدليل يشير إلى كونه حالة غير عادية لا يمكن الحكم عليها بمعايير السلوك العادية. وقد يكون صحيحاً أن رسالته أدت به تصادفياً لأن يكون بمعنى ما بطل البروليتاريا ضد أرستقراطية تجارية غنية شكّلت الطبقة الحاكمة. وقد يكون صحيحاً أنه أظهر ذاته رجلاً ذا عبقرية سياسية غير عادية والذي يستحق أن يصنّف بين أعظم القادة القوميين في العالم. مع ذلك فقد كان أساساً قائداً دينياً، والذي أعتقد حقاً، مثلما اعتقد لوثر وجون وزلي، أن لديه «دعوة» إلى رسالة دينية إلى شعبه أولاً، ومن ثم إلى غيره؛ كان سيراهن بكل شيء على رسالته، والتي إكمالها بنجاح كان سيحدث تبدلاً هائلاً في الحياة الدينية لعالمه. ومن التجربة الدينية التي مرًّ بها جاءت إليه «دعوته»، شعوره بالرسالة، تماماً كما جاءت في حالتي لوثر ووزلي المعروفتين جداً المذكورتين للتو.

لسوء الحظ لا تعرف في حالة محمد ما الذي كانته تلك التجربة في بدايتها. والرواية المألوفة المحفوظة في السيرة، وفي التقليد، حول كيف ظهر له الملاك بينما كان متأملاً يمارس التحنث في غار في جبل حراء، تعتمد بوضوح على الإشارات الغامضة إلى «الدعوة» في القرآن ذاته، والتي بحاجة إلى إكمال. أكثر من ذلك، ففي تفاصيل الرواية ثمة توافقات عديدة ملفتة للنظر مع القصص المحفوظة التي تحكي عن كيفية ظهور الملاك فوهو ماناه لزرادشت، وذلك بعدما أمضى بعض الوقت في إحدى المغاور الطبيعية في أحد الجبال، حيث أعطاه «دعوته»

لرسالته[1]، وعن كيفية أن ماني، والذي لم يكن له معلّم أو سيّد من البشر، دُعي إلى رسالته على يد زائر ملائكي والذي أحضر له الحكمة الإلهية[2]، وعن كيفية أن الكسائي Elchasai[3] دُعي إلى أن يبشر بالإله الواحد وبيوم القيامة الوشيك على يد زائر ملائكي الذي ملأ الأفق وأحضر له رقائق من كتاب سماوي، بحيث يُقَاد المرء إلى التساؤل ما إذا كان كتبة الرواية الموجودة في السيرة لم يتبعوا أنموذجاً مما كان يعتبر شعبياً في وسطهم أنه الطريق الصحيحة لدعوة «رسول» ديني إلى رسالته.

على أية حال، مهما كانت هذه التجربة الدينية البدئية، فقد كان القرآن أحد ثمارها، وفي القرآن نستطيع إلى حد ما أن نقتفي أثر تطور مفهوم محمد لرسالته، والمعايير التي أخذها لتحقيق الإصلاح الديني الذي اهتمت به تلك الرسالة في البداية. كان الواجب المفروض عليه بقبوله لتلك الرسالة واجباً متعدد الوجوه، مثلما هو فعلاً واجب كل مصلح ديني. لكن كل فعاليات رسالته المتنوعة، نشأت من قناعته أنه دُعي كي يحضر للعرب، الذين لم يُرسل لهم نبي، الديانة ذاتها التي أحضرها الأنبياء إلى تلك الجماعات الدينية الأخرى التي أشار إليها باسم أهل الكتاب. وبما أنه كان لديهم كتاب مقدّس لا بد أن يكون

(1) Porphyrius, de Antro Nymph, VI:7; Zat-sparati, XXI:8; Dinkart VII:iii: 51-53.
(2) Manichäische Homilien, ed. Polotsky, p. 47; Fihrist, ed. Flügel, p. 328; al-Birûni, Chronologie, p. 208.
(3) Hippolytus, Philosopheumena, IX:13; Epiphanius, Panarion, XIX I XXX: 17.

لشعبه كتاب مقدّس باللغة العربية. لكن ما الذي كان يضعه في ذهنه حين كان يتحدث عن القرآن والكتاب المقدّس؟

الكلمة العربية المقابلة لمصطلح Scripture (كتاب أو نص مقدّس) هي كتاب. وهذه الكلمة تعني حرفياً «كتابة»، ومن ثم صارت تعني «وثيقة مكتوبة». أما المعنى الخاص «كتاب» فيبدو أنه تطور في العربية تحت تأثير الآرامية، لكنه كان مستخدماً بالعربية بهذا المعنى قبل زمن محمد بفترة طويلة. تستخدم كتاب بالمعنى الدنيوي «رسالة» في قصة سليمان وملكة سبأ في السورة 27: 28، 29، وبمعنى وثيقة اعتاق من العبودية في السورة 24: 33. أما الفعل فيستخدم في السورة 2: 282، 283، بالإشارة إلى عقود مكتوبة، لكن إذا ما أخذنا هذه الاستثناءات بعين الاعتبار فالكلمة لا تستخدم في القرآن إلا في سياق اهتمامات الله بخلائقه[1].

منذ وقت مبكر جداً يمكن أن تجد في التاريخ الديني للشرق الأدنى الفكرة القائلة إن وثائق دينية دخلت في العلاقات بين الإلهي والبشري. فأحد الميراثات من الثقافة السومرية المبكرة كان الشعور بأن المسائل الهامة يجب أن تكون مكتوبة، وأن ثمة حتمية معينة بالنسبة للأشياء

(1) قد يكون المقصود في الآية 21: 104 معنى دنيوياً، حيث يوصف كيف أن الله في يوم القيامة سوف يطوي السماوات مثل طي السجل. في غير هذا الموضع الكلمة التي تطلق على الكتب الدنيوية هي سفر (جمع: أسفار 62: 5)، التي هي قريبة للكلمة العبرية، سِفِر، والكلمة الآرامية سِفرا، قارن: سفرة التي تطلق على الكتاب في الآية 80: 15.

حين يمكن أن يقال «إنها مكتوبة». وهكذا فالأمور في السماء مكتوبة، كما هي الحال مع الأمور في الأرض، وبين الأمور المكتوبة في السماء كانت إرادة الآلهة فيما يخص عالم البشر. وربما أن أقدس يوم الذي يصادف في الاحتفال السنوي لبلاد ما بين النهرين بعيد السنة الجديدة كان اليوم الذي تجتمع فيه كل الآلهة في «قاعة الاجتماعات» وتعقد مجلساً لتثبيت الأقدار و ترتيب كل ما كان سيحدث بين الناس خلال السنة القادمة، في حين يقوم نبو، الكاتب الإلهي، بتدوين كل الأحكام كما جرى تثبيتها[1].

وكون هذه الأحكام المكتوبة أثّرت بالناس بطريقة خاصة فنحن غالباً ما نقرأ عن رجال أُظهرت لهم تلك الأحكام. فابن سيراخ يتحدث عن الإله الذي يُري البشر أحكامه (سفر يشوع بين سيراخ 17: 21)، وفي سفر اليوبيل 32: 21 نقرأ عن يعقوب الذي أُري الألواح السبعة التي كانت تحتوي سجلات بجميع الأشياء التي كانت ستحدث له ولأولاده وأحفاده من بعده عبر العصور. كذلك فقد قال الملاك لإدريس (اخنوخ): «احفظ يا إدريس هذه الألواح السماوية، واقرأ ما دُوِّن فيها، وضع علامة على كل حقيقة. فأنا حفظت الألواح السماوية، وقرأت كل شيء مكتوباً فيها، وفهمته كلّه. وأنا قرأت سفر كل أعمال الإنسان» (إدريس الأثيوبي 81: 1، 2 قارن: 93: 1 -3؛ 101: 2، 3؛ 106: 19؛ 107: 1؛ 108: 7، 10) وفي صلاة يوسف

(1) أنظر: م. دافيد، Le dieux et le destin en Babylonie، باريس1949.

المحفوظة في Philocalia 23 : 15 ، يقول هذا النبي : «لأني قرأت في ألواح السماء كل ما سيجري لكم ولأولادكم». ويقول الكائن الملائكي لدانيال : «لكن أخبرك بما دوّن في كتاب الحق» (*سفر دانيال* 10 : 21).

كتاب أحكام الله مذكور عدّة مرات في القرآن. وفيه مكتوب ما إذا حياة الإنسان ستكون طويلة أم قصيرة (35 : 12/11)، وهكذا فالذي يكتب عليه الموت لا يستطيع أن ينجو (3 : 148/145)، مثلما لا يستطيع أي واحد أن يموت دون إذن مكتوب مؤجل من الله (3 : 139/145). والعقوبات التي أُنزلت بالمدن الأرضية مدونة هناك(15 : 4 ؛ 17 : 60/58)، وكذلك العقوبات التي ألحقت بالأفراد (15 : 79 ؛ قارن : ارميا 22 : 30). وما من مصيبة تحدث دون أن تذكر مسبقاً هناك (57 : 22 ؛ 9 : 21)، لأنه لكل أجل يوجد كتاب، أي، حكم، (13 : 38) وهذا هو الكتاب الذي ينطق بالحق فلا يُظلم أحد (23 : 64/62 ؛ 45 : 28/29)، الذي يتضمن أسماء البشر حتى يوم القيامة (30 : 56)، ومن الواضح أنه الكتاب الذي دوّن الله فيه الأشياء التي سيقوم بإنجازها فعلاً (58 : 21).

و كون هذه الأشياء مدونة بالتالي كأحكام، فإن كلمة كتاب يمكن أن تستخدم لا لتعني كتاب الأحكام بل لتعني حكم الله ذاته، أي ما كُتب للبشر والذي لا بد بالتالي أن يحدث[1]. ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ﴾

---

(1) قارن : مز 149 : 19 ؛ 40 : 7 ؛ إدريس الأثيوبي 41 : 14 ؛ إدريس السلافي 53 : 3 ؛ ولاحظ الافتراض الكامن في مقاطع من العهد الجديد، مثل : لو 22 : 37 ؛ يو 15 : 25.

(8: 69/68)، لكان حدث كذا وكذا. وهكذا فالوصايا التي وضعها الله كي يحفظها بني البشر هي كتاب، شيء مأمور به ولا يمكن وضعه جانباً(2: 236؛ 4: 104/103). تُستخدم كُتِبَ في سياق الشرائع المتعلقة بالقصاص (2: 173/178)؛ الوصية (2: 176/180)؛ الصوم (179/183)، والقتال (2: 212/216). لم تكتب شرائع الله على أمة المسلمين فقط (2 : 183/187؛ 57/4، 79؛ 126/127)، بل كتبت شرائعه أيضاً على الملّة اليهودية (2: 247/246؛ 5: 35/32؛ 49/45؛ 7: 155/156)، وعلى المسيحيين (57: 27)، في حين تتحدّث السورة 6: 12 و54 عما أخذ الله على نفسه والتزم به، على أنه كَتَبَ. في السورة 22: 4 تُقَدم عينة من هذه الأشياء المقدّرة، حيث، فيما يخص الشيطان، الذي يتبعه الجاهلون بعناد، نقرأ، ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ من تَوَلَّاهُ﴾.

«كتاب» آخر عند الله، هو جزء ربما من كتاب الأحكام ذاته، لكنه على الأرجح كتاب مستقل، وهو الكتاب المبين المدوّن فيه كل صغيرة وكبيرة في هذا الكون (10: 62/61؛ 11: 8/6؛ 6: 59؛ 22: 69/70؛ 27: 77/95؛ 34: 3). وفي هذا الكتاب المبين جعل الله موزته قصة الأجيال السابقة (20: 54/52؛ قارن: إدريس الأثيوبي 81: 2)؛ لأنه لم يهمل شيئا فيه (6: 38). ولاشك أيضاً أنه في هذا الكتاب دوّنت مسائل من نوع عدد الشهور التي ثبتت عند الخليفة (9: 36)، وربما يكون هو الكتاب الحفيظ الذي أشارت إليه السورة 50: 4. سبع مرات يدعى هذا الكتاب كتاب مبين. وهذا يأخذنا مباشرة إلى بلاد

ما بين النهرين القديمة حيث كانت هنالك قوائم تفصيلية مدروسة من كل نوع حتى يكون كل شيء واضحاً. وكتاب القوائم الإلهي يُشَار إليه من قبل مؤلف المزامير حين يذكر الكتاب الذي دُوِّنت فيه كل الأيام (139 : 16). وفي الكتاب السماوي الذي تأمّله إدريس توجد قائمة بكل الأشياء التي كانت والتي ستكون، ويبدو أيضاً أن الألواح السماوية في سفر عهود الآباء الإثني عشر هي من هذه الطبيعة، مع أنه يصعب أحياناً التمييز بين القائمة و كتاب الأحكام.

كتاب سماوي آخر مذكور غالباً في أدب الديانات القديمة هو كتاب السجلات أو سجل أفعال البشر الصالحة والطالحة. فالياسنا الزرادشتية31 : 14 تقول إن كل أعمال البشر تدوّن كما ينبغي، ونقرأ في 49 : 10 و34 : 2 أن هذا السجل محفوظ في بيت أهورا مازدا. وتتحدّث النصوص الدينية البابلية عن الألواح التي تدوّن عليها الآثام والتي يصلّي المبتهلون كي تُكسَر، وذلك إضافة إلى التوبو دَمقتي tuppu damiqti التي تُكتَب عليها الأفعال الصالحة[1]. وفي العهد القديم يشير ملاخي إلى المذكرة المكتوبة أمام يهوه (3 : 16)، وفي التلمود، بركه أبوت Perqe Aboth، نقرأ: «اعرف ما الذي فوقك: عين ترى وأذن تسمع، وكل الأعمال مدوّنة في كتاب». ويذكر سفر إدريس السلافي19 : 5 الملائكة المعينين على أنفس البشر "الذين يكتبون كل

(1) Zimmern in Schrader's Die Keilinschriften und das Alten Testament, pp. 402, 405; Meissner, Babylonien und Assyrien, II: 125; Martin, Textes religieux babyloniens, p 256.

حياتهم وأعمالهم أمام الله»، في حين يخبرنا إدريس الأثيوبي كيف تدوّن كل خطيئة كل يوم في السماء بحضور العلي.

يعرف القرآن كتاب السجل السماوي هذا، الذي يدوّن فيه كل ما يقوله الناس ويفعلونه (9: 121/120؛ 122/121؛ 54: 52؛ 43: 18/19)، فلا يحذف شيء، صغيراً كان أم كبيراً (18: 47/49؛ 54: 53). هذا السجل محفوظ بحيث يمكن لله أن يجزي (9: 122/121؛ قارن: إدريس الأثيوبي 81: 4) وفي يوم القيامة سوف يُخرج بحيث يمكن للبشر أن يواجهوا سجلاتهم (17: 14/13، 15/14، 73/71؛ 18: 47/49؛ 39: 69؛ 68: 29) الأمر الذي يذكرنا بمقاطع مألوفة عندنا حول الأسفار التي ستفتح للدينونة في دانيال7: 10؛ رؤيا 20: 11، 13؛ إدريس الأثيوبي 97: 6؛ 90: 20. تتحدث بعض المقاطع عن قيام الله ذاته بمسألة الكتابة (3: 177/181؛ 4: 83/81؛ 19: 82/79؛ 21: 94؛ 36: 11/12؛ 45: 28/29)[1]؛ لكن مقاطع

(1) بما أن السورة 58: 22 تتحدث عن كتابة الله الإيمان في قلوب المؤمنين يبرز السؤال المتعلّق بكيفية تناول كتابة الله هذه حرفياً. وربما فُكّر بها حرفياً ورمزياً في آن. يتحدث إرميا عن كتابة الله لعهده على قلوب شعبه (ار 31: 33، ، المستشهد بها في الرسالة إلى العبرانيين 8: 10؛ 10: 16؛ قارن: أيوب 13: 26؛ والمزمور 87: 6)، في حين كان لوحا الشريعة «مكتوبين بإصبع الله» (خروج 31: 18؛ تثنية 9: 10). ونجد في كل من مصر القديمة و بلاد ما بين النهرين القديمة صورة إله يقوم بالكتابة، وهكذا كان هنالك تقليد موجود منذ زمن طويل في هذه المنطقة حول إله يكتب حرفياً، ونستطيع أن نتخيل أن ما من أحد سيجد أي شيء غريباً في الحقيقة ==

أخرى تتحدث عن انشغال كتبة سماويين بهذا التدوين لأفعال البشر (10 : 22 ؛ 43 : 80 ؛ 50 : 18/17 ؛ 82 : 11)[1]. توحي الآيتان 83 : 7، 18 أنه كان هنالك كتابان، واحد لسجل الفجّار وواحد لسجل الأبرار، وإذا ما فكّرنا بالألواح الفردية للأشخاص الفرديين كما في الفكر البابلي، فسجلات الشر إذن حُفظت في مكان وسجلات الفضيلة حفظت في مكان آخر. وقد كانت حتماً سجلات فردية والتي سيؤتاها كل شخص، كما اعتُقِد، يوم القيامة في يده (17 : 83/71 ؛ 69 : 19، 25 ؛ 84 : 7، 10). كذلك فإن كتاب سجلات أفعال البشر هذا يُشار إليه على أنه كتاب مبين (36 : 11/12).

من الواضح أننا نتعامل في هذا كله مع مفاهيم دينية كانت متداولة منذ أزمنة قديمة جداً في كل أرجاء الشرق الأدنى، و كانت دون شك جزءاً من أرضية الفكر الديني عند معظم السامعين الذين توجه إليهم محمد في مسار رسالته، وحقيقة أنه أثناء دعوته يبدو قادراً على أن يفترض أنه يتحدّث عن مسائل اعتاد السامعين عليها هي دليل على هذا. أكثر من ذلك، فالأشعار التي حفظت باعتبارها صادرة عن

القائلة إن السورة 3 : 46/53 (قارن : 5 : 86/83) تمثّل تلاميذ المسيح وهم يسألون الله أن يكتبهم مع الشاهدين.

(1) في الديانات الأقدم نجد أن الملائكة هم الذين كانوا يقومون عموماً بهذا التسجيل، انظر : تعنيت 11آ ؛ لاويين رباه 22 ؛ عهد إبراهيم 12 ؛ إدريس السلافي 19 ؛ بولس المنحول 10 ؛ وبالنسبة للتقليد الزرادشتي انظر : دادستان ي دنك14 : 23.

الشعراء العرب القدامى تظهر أنه كان ثمة استعمال أدبي أيضاً لهذه المفاهيم معاصر لرسالة محمد، إن لم يكن أقدم منها. لذلك كان باستطاعته أن يفترض نوعاً من الإلفة من جانب مستمعيه إلى الفكرة التي تتحدث عن تلك الكتابات السماوية ككتب سجلات الأفعال البشرية، كتاب المخزونات السماوي، وسفر الأحكام الكبير.

لكن يبدو أن مستمعيه، أو على الأقل بعض مستمعيه، كانوا يعرفون كتاباً سماوياً آخر أيضاً. ففي السورة 17 : 95/93 يقول المستمعون إنهم لن يصدّقوه حتى يحضر لهم (من السماء) كتاباً يمكنهم قراءته. تعتبر هذه الآية مكّية عادة، لكن إذا كانت مدنية، كما يقترح د. بل Dr. Bell (القرآن، ص262)، يمكن تفسيرها إذاً بالآية 4 : 152/153، حيث أن اليهود هم الذين يتحدّونه كي يحضر كتاباً سماوياً، والجواب نجده في الآية 6: 7، حيث يقال إنه حتى لو أنزل الله لهم كتاباً في قرطاس باستطاعتهم لمسه بأيديهم، فسوف لن يقولوا غير أنه قام بحيلة سحرية ولن يؤمنوا. لكن الفكرة التي تتحدّث عن إنسان يتلقّى وثيقة سماوية مكتوبة على قرطاس لن تكون غريبة على أهل الكتاب. فقد رأى حزقيال يداً سماوية تمدّ له سفراً مكتوباً من الداخل ومن الخارج (حز 2: 9)، كما توجّب على صاحب الرؤيا في سفر الرؤيا أن يأخذ كتاباً صغيراً كان في يد الملاك (رؤ 10 : 8 -10)، وحيث كان على صاحب الرؤيا أن يأكله، لا بد أن نفترض أنه كان كتاباً على شكل مدرجة. وفي قصة الكسائي Elchasai سلّم الزائر الملائكي صاحب الرؤيا «كتاباً» أيضاً. لذلك من المهم جداً أن نقرأ في

السورة 74 : 52، التي يبدو أنها مقطع مكي مبكّر، كيف أن السامعين الذين يعرضون عن «تذكرة» محمد مثل حمر مستنفرة، تفرّ من أحد الأسود، يوبّخون بأن كل واحد منهم يرغب لو كان هو متلقي الوحي في صحف منشرة، حيث صحف تمثّل بشكل دقيق ما يصوّر في قصص حزقيال، يوحنا، والكسائي. الوحي الذي أعطي لموسى يقال عنه في القرآن إنه كان على صحف (53 : 37/36؛ 78 : 18، 19)، الأسفار المقدّسة الحقيقية كانت في «صحف مطهرة» (98 : 2، 2/3)، ويقال عن تذكرة محمد أنها ﴿فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ، مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ﴾ (80 : 11 14).

نقارب هنا شيئاً أساسياً بالنسبة لفكرة الكتاب المقدّس في القرآن. فالمغلات سيفير megillath sepher الذي أعطي لحزقيال كان كتاباً سماوياً، لكنه ليس نصاً مقدّساً بالمعنى الذي فيه سفر حزقيال القانوني نص مقدّس. كذلك فإن البيبلاريديون biblaridion في قصة سفر الرؤيا، مع أنه كان كتاباً من السماء مرسلاً لأحد البشر، فهو لم يكن كتاباً مقدّساً بالمعنى ذاته أن سفر الرؤيا كتاب مقدّس. من ناحية أخرى فالبيبلوس biblos في قصة الكسائي، الذي كانت رسالته وسط الجماعات الدينية التي امتلكت وأجلّت كتباً مقدّسة، قيل إنه سلّم من قبل المؤسس إلى أحد تلاميذه باعتباره كتاباً موحى، كتاب يعرف أوسابيوس (تاريخ الكنيسة .Eccles Hist 4 : 38)أن الجماعة الكسائية كانت تستخدمه باعتباره كتاباً مقدّساً. وهنا يصبح الكتاب السماوي ذاته كتاباً مقدّساً. وهذا مفهوم مختلف تماماً حول طبيعة الكتاب المقدّس، ومن الواضح أن هذا المفهوم الجديد هو الذي يظهر أمامنا في مقاطع من القرآن كنا أخذناها بعين الاعتبار.

في حقبة مبكرة جداً في بلاد ما بين النهرين القديمة اعتُقِد أن الآلهة يمكن أن تعرّف الجنس البشري على إرادتها. وقد استطاعت أن تفعل هذا عبر علامات أو آيات أو إنذارات والتي كان باستطاعة الكهنة الماهرين تفسيرها. أو ربما استطاعوا جعلها معلومة عبر الأحلام، مثلما فعلوا مع الملك العظيم غوديا Gudea، أو عبر مهتف الوحي Oracle. لقد كان شَمَش «رب مهتف الوحي». وكان هنالك كهنة لمهتف الوحي تمرّسوا في استشارة مهتف الوحي وتفسيره، ولدينا الآن فيض من نصوص مهتف الوحي ما تزال موجودة منذ أحقاب قديمة نسبياً. وفي صلاة لشَمَش نقرأ:

« إلى الذي لا تراه تُقَدّم النور

تقرأ اللوح المخفي الذي لا يوحى.

على أحشاء الشاة تكتب الإشارة

وتعطي قراراً».

إذا فسّرنا النص السابق كما ينبغي فهو سيعني أن ثمة أشياء مكتوبة على الألواح السماوية لم تكن بمتناول الإنسان لكن من المهم أن يعرفها البشر، وقد كان باستطاعة شَمَش تفقيه البشر بها وهذا ما فعله[1]. لكن مسائل موحاة من هذا النوع، كانت بالضرورة محدودة في مداها. وغالباً

(1) النص موجود في Oxford Editions of Cuneiform Texts، 6 : 83. من أجل شمش كإله الشمس ورب مهتف الوحي، أنظر
Contenau, La Divination chez les Assyriens et les Babyloniens, pp. 28 ff

ما كان تعبير أكثر كمالاً وتفصيلاً عن إرادة الآلهة فيما يخص البشر مرغوباً وممكناً. إن إحدى الطرق للحفاظ على هذا التعبير المرغوب في عقولهم وإراداتهم كانت بتجسيد وصاياهم في منظومة شرع، والتي كانت أوامرها ستقدّم قانون حياة استطاع الإنسان أن يعرف به كيف يعيش على الأرض نوع الحياة الذي كان الأعظم إبهاجاً للآلهة والأكثر فائدة للبشر أنفسهم. لا نستطيع أن نتحدث عن زمن بداية ظهور منظومات كهذه، لكننا نجد حوالي العام 2500ق.م تقريباً أن أوروكاغينا Urukagina في لارسا Larsa[1] يقوم بتنفيذ إصلاحات شاسعة، فيلغي ممارسات سيئة، ويصدر أحكاماً «لاستعادة شرع الله». لقد كانت منظومة الشرائع من كتابة الملك اوروكاغينا ذاته، لكن ذلك تمّ، كما يخبرنا هو ذاته، بوحي من إله نينغرسو Ningirsu، بحيث أن المنظومة صارت في النهاية وصايا إلهية موحاة من أجل هداية البشر. ولا بد أن نتذكّر، أن حمورابي أيضاً، قدّم منظومته الأكثر شهرة في وقت لاحق تحت اسم ومرجعية شَمَش.

الشرع بهذا المعنى هو في آن أمر وتوجيه، أي بكلمات أخرى ما عناه اليهود بالكلمة توراه. لقد وصل اليهود إلى الاعتقاد بأن التوراه كانت في صيغة مكتوبة عند الله قبل خليقة العالم بزمن طويل، وأن

---

(1) من أجل أوروكاغينا، أنظر:
Patrick Carleton, Buried Empires, pp. 113, 116.

أوامرها عرفت وتمت مراعاتها جزئياً من قبل آدم والآباء قبل أن توحى بكاملها عن طريق إنزالها على موسى، وأنها سوف توحى من جديد حين يأتي المسيح[1]. لقد كان للكسائي[2]، كما نعرف، صلة قوية مع الجماعات اليهودية واليهودية ــ المسيحية الابيونية في منطقة شرق الأردن، وهكذا فشكوكنا قليلة بأنه هو، أو الذي نشر القصة عن «كتابه» المُتلقى من السماء أياً كان، تعلّم من تلك الجماعات الفكرة القائلة إن الكتاب المقدّس هو شيء كان في السماء قبل إنزاله ليكون كتاباً مقدّساً لإحدى الجماعات على الأرض. كيف يمكن أن نفهم إذن، هذا التطابق المباشر أو غير المباشر، بين الفهم المحمدي، وفهم الجماعات اليهودية في شبه الجزيرة العربية، للكتاب المقدّس الإلهي الذي هو أنموذج بدئي سماوي، والذي أخذت منه مختلف الكتب المقدّسة الفردية المنتشرة بين الناس؟

ثمة مقاطع في القرآن توحي بهذا حتماً. فالآية 13 : 39 تخبر المعارضين أن الله يستطيع أن يمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء ما دام عنده

(1) من أجل الوجود المسبق للتوراه، أنظر: تكوين راباه8 ؛ مدراش تهليم، نسخة بوبر، ص391، وأيضاً ص ص 449، 450، حيث يستنتج من المزمور 105 : 8، أن التوراه كانت في الوجود قبل أن توحي بألف جيل. من أجل أدم والتوراه، أنظر: سفره تثنية، الفصل21 ؛ تكوين راباه 16 : 5؛ بركه ح. اليعزر 12 ؛ من أجل تنزيل التوراه الجديدة من قبل المسيح، أنظر: الفباء ح. عقيبا في بيت هامدراش يلنك3 : 27.

(2)Brandt, Elchasai ein Religionsstifter, pp. 11, 73.

أم الكتاب. وهذا بحد ذاته قد لا يكون يعني أكثر من أن الله، كونه هو صاحب كل حكم خاص، فهو يستطيع أن يثبته أو يلغيه كما يرى ذلك مناسباً. لكن في الآية 43: 3/4، وبعد عبارة تقول إنه جُعل قرآن عربي حتى يفهمه العرب، نقرأ: ﴿ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا ﴾، وهو مقطع يصعب فهمه إلا على أنه إشارة إلى أنموذج بدئي سماوي للقرآن. ومن جديد يقال في الآية 56: 76/77 وما بعد، إنه: ﴿ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيم، فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴾، وفي الآية 41: 41 يقال إن «الذكر» هو ﴿ لَكِتَابٌ عَزِيز، لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ ﴾، وفي كلا المقطعين، رغم أن الإشارة تكون إلى كتاب مقدّس شامل تشكّل رسالة محمد جزءاً منه، فقد اعتُبر عموماً أنه يشير إلى الأنموذج البدني. وأخيراً في الآيتين 85: 21، 22 نقرأ عن ﴿ قُرْآنٌ مَجِيد، فِي لَوْحٍ مَحْفُوظ ﴾، والتي هي الآية التي أخذت منها القصة المتأخرة المتعلقة باللوح الذي كتب عليه القلم الإلهي مع بداية الزمن تماماً. أما الحقيقة القائلة إن «القرآن» في المقاطع السابقة ربما يعني «درساً في الكتاب المقدّس» وأنه لا يشير إطلاقاً إلى الكتاب الذي هو لدينا ككتاب أمامنا الآن، فهي لا تؤثر بهذا السؤال المتعلق بالأنموذج البدني الذي يستمد منه الكتاب المقدّس.

إذا كانت هذه المقاطع تعني أن محمداً اعتقد بمثل هذا الكتاب المقدّس الأصلي الإلهي، كلمة الله المكتوبة التي كانت أصل كل النصوص المقدّسة، فذلك سيفسّر بدقة شديدة إصراره بأن محتوى

رسالته كان في الكتب المقدّسة للشعوب السابقة(26: 196)[1]، وأن قرآنه هو في آن مصدقاً وعاصماً للكتب المقدّسة السابقة (2: 38/41، 85/91، 91/97؛ 3: 2/3 و5: 52/48)، بحيث أن أولئك الذين يقبلون بالكتب المقدّسة الموحاة سابقاً يجب أن يقبلوا بقرآنه أيضاً(2: 115/121؛ 5: 72/68). وهكذا من السهل أن نفهم لماذا يقال لأتباع محمد إن عليهم أن يؤمنوا «بالكتاب كله» (3: 115/119)، سواء الذي جاء إليهم عبر محمد، أو الذي جاء عبر «الرسل» الذين سبقوه (5: 64/97؛ قارن: 42: 14/15)، ولماذا أن الأسفار المقدّسة التي أحضرت عن طريق «الرسل» الذين سبقوه هي مجرد جزء من الكتاب (4: 22/23؛ 4: 47/44، 54/51) تماماً مثلما أن الذي جاء إلى محمد هو مجرد جزء مما في الكتاب (29: 44/45؛ 35: 28/31؛ وقارن 2: 211؛ 18: 26/27).

يظهر هذا المفهوم في مرحلة متأخرة نسبياً في مسيرة محمد. وبشكل خاص يبدو أن المقاطع التي قد تشير إلى أنموذج بدئي مدنية كلها، أي أنها تأتي من حقبة احتك فيها بقوة نوعاً ما لبعض الوقت مع الجماعات

---

(1) الكلمة المستخدمة هنا هي زُبُر وليس كُتب، لكن إطلاق كلمة زبر هذه على كل من كتب السجلاّت التي تدون أعمال البشر(54: 52)، والكتب التي أرسل بها رسل الله (3: 181/184؛ 16: 46/44؛ 35: 23/25)، يجعل واضحاً إنها استخدمت على نحو متبادل مع كتب. وفي الآية 54: 43 يبدو أن زبر تعني حقاً «كتاباً مقدّساً» عموماً.

اليهودية. إذا كان الأمر كذلك فهو سيجعل عدداً من التفاصيل الصغيرة التي نجدها في سياق كلماته عن الكتاب المقدّس ذات أهمية معيّنة :

(آ) كما لاحظنا للتو، يُقال عن الوحي الذي أعطي لموسى في 53: 37/36 و87 : 19 إنه كان على صحف. كذلك نقرأ في أناشيد راباه5 : 14 أنه رغم كون لوحا الشريعة مصنوعين من أقسى حجر فقد كان ممكن طويهما مثل مدرجة.

(ب) الكلمة التي تطلق في الآية 85 : 22 على «اللوح» الأنموذج البدئي السماوي هي لوح، وهي الكلمة ذاتها التي تطلق بالعبرية و الآرامية على الألواح التي تلقاها موسى في سيناء وهي بالفعل الكلمة المستخدمة في القرآن في الآية 7 : 142/145 وما بعد، في قصة تلقي موسى للشريعة.

(ج) يبدو أن محمداً اعتقد أن موسى تلقي التوراة كلّها في سيناء والروايات التوراتية في سفر الخروج 31 : 18 وما بعد وسفر التثنية 10 : 1 -5، تجعلنا نعتقد بوضوح أن اللوحين المكتوبين بأصبع الله لا يحتويان غير الوصايا العشر، والتي يمكن أن تملأ لوحين مكتوبين على الوجهين. لكن الروايات اليهودية المتأخرة تحدثت عن كون التوراة بأكملها قد أعطيت هناك.

(د) تتحدث الآية 17 : 95/93 عن صعود إلى السماء في سياق حديث محمد عن امتلاكه لمادة موحاة. والأسطورة اليهودية

حدثتنا عن صعود موسى إلى المواضع السماوية حيث درس التوراه التي كانت ستعطي وتسلّم للشعب.

لا شك، إذن، أنه حين بدأ محمد مسيرته النبوية استجابة «الدعوته» كان يدعو سامعين لم يمتلكوا فقط معرفة بالكتب المقدّسة المستخدمة كأسفار مقدّسة من قبل الجماعات الدينية، لكن في بعض الحالات على الأقل، كانوا مؤتلفين على نظرية محدّدة بالنسبة لطبيعة الكتاب المقدّس، نظرية نمت في الجماعة اليهودية وعبرت قبل زمن محمد منهم إلى الجماعات الأخرى. ومن الواضح أن محمداً عرف بدوره هذه النظرية من معاصريه، لكن الواقع أنه لم يكتف بالمعرفة بل تابع التطور بطريقته الخاصة حيث فعّل محتويات رسالته التي سلّمته إليها «دعوته».

هنا إذاً النقطة الأولى الثابتة في نقاشنا للقرآن ككتاب مقدّس. الكتاب ككتاب سماوي كان مفهوماً وقد امتلك تاريخاً طويلاً في الفكر الديني في الشرق الأدنى. الكتاب ككتاب مقدّس امتلك تطوراً خاصاً في الفكر اليهودي ونشأت عنه نظرية، لم تشع بين اليهود فقط بل أيضاً بين الجماعات الدينية الأخرى، وتتعلق بطبيعة الكتاب المقدّس. وهذه النظرية كان لها ما يشبهها في التعاليم المحمدية الأساسية الخاصة بالكتاب المقدّس أثناء الحقبة المدنية إن لم يكن قبل ذلك.

القسم الثاني

في التفكير الديني المنطقة الشرق الأدنى كان معروفاً جيداً أنه يمكن لأحد البشر أن يصبح متلقياً لوحي من الآلهة ويُدعى بالتالي لأن يعرّف الآخرين بما تعلمه من إرادة الله. وتوضح لنا ألواح متحف اللوفر بشكل تام أنه منذ أيام أوروكاغينا المذكور سابقاً على الأقل، والذي كان ملك لاغَش، نجد أنفسنا في احتكاك مع إنسان يزعم أنه سمع صوت اله نينغرسو يأمره بأن يتولى استعادة «طريق الآلهة». فبعد حقبة جيشان سياسي واجتماعي وصل اوروكاغينا إلى العرش ليجد الوضع في مملكته خارج السيطرة تقريباً، والديانة المنظّمة لم تكن فقط غير قادرة على التعامل مع المصاعب، بل انغمست هي ذاتها في الفساد. فالموظفون كانوا يسيئون استخدام مناصبهم، والقضاة كانوا يفرضون ضرائب لمصلحتهم الخاصة على القضايا التي كانت تعرض عليهم. والناس في مواقع السلطة كانوا يستبعدون الفقراء والموظفون غير الدينيين كانوا يسرقون زوايا المعبد، بل إن الوزير الرئيس كان يطالب بنسبة مئوية له في كل ما كان يعبر بين يديه، في حين في المعابد، حيث يمكن للمرء أن يتوقع أن تكون الأمور أفضل، كان كهنة مهتف الوحي ومهنة القرابين، على الرغم من حقيقة أنهم كانوا محسوبين على ميزانية

المعبد، يطالبون بأجور خاصة، ومن أجل مصلحتهم الخاصة كانوا يشجعون بشكل مقصود المغالاة الفارغة في الطقوس الجنائزية. أشياء كهذه كان يجب أن لا تكون، وبناء على دعوة إلهه نينغرسو استعد الملك اوروكاغينا المهمة إصلاح كي يسترد الطرق القديمة، «طرق الآلة».

في بداية القرن السابع كانت أمور مكة مضطربة بشكل يدعو إلى الحزن. فمن الخارج كان الضغط من القوى الثلاث العظمى، البيزنطيون في الشمال والغرب، الساسانيون في الشرق، والأحباش في الجنوب، يجبر العرب على التقوقع على أنفسهم، ولم تكن ثمة وحدة بين القبائل لتقديم مقاومة فاعلة. في الوطن، كان التجار الأغنياء يزدادون غنى والشعب الفقير يزداد فقراً. كان هنالك ظلم، اضطهاد، استغلال، وديانة مكة الرسمية، مع أن مزارها كان بمعنى ما بانثيون كل الجزيرة العربية، كانت عاجزة عن التعامل مع متطلبات الوضع. في ذلك الحين ظهر رجل اسمه محمد، رجل عادي تماماً، واحد منهم، والذي شارك كما كانوا يفعلون في قافلة تجارية هامة جداً لاقتصادهم لكنه قال إنه سمع صوت الله يدعوه إلى رسالة لاسترداد «سبيل الله» الذي كان قد نسي. وكما في حالة اوروكاغينا فقد احتوى إصلاحه كمية ضخمة من الإصلاحات الاجتماعية والسياسية لكن إصلاحاته كانت تعتمد على الدين. كانت رسالته أساساً محاولة لإعادة حياة الأمة التي عاش فيها من جديد إلى تحت التوجيه الإلهي كما كانت في الأزمنة الأكثر قدماً.

يوضح القرآن أن محمداً في توليه لرسالته آمن بأنه يقف في السلسلة المتعاقبة لتلك المجموعة الكبيرة من الرجال الذين تحدّث الله إليهم، والذين هم، لأنهم تلقوا وحياً من عقل الله وإرادته، أو تخيّلوا أنهم فعلوا ذلك، شعروا أنهم مدعوون من الله لإعلان ذلك الوحي للبشر وأخذوا على عاتقهم بذلك مهمة الإصلاح داخل جماعاتهم. وفي دعوته كان محمد يشير غالباً إلى قصص أسلافه في هذه السلسلة المتعاقبة. ويبدو واضحاً أنه عرف أن باستطاعته افتراض نوع من الإلفة عند سامعيه لعدد من تلك القصص، ولدينا دليل معين فعلاً أن بعض هذه القصص عن رجال الله الذين نشروا الدعوة في جماعاتهم كانت معروفة للشعراء قبل الإسلام[1]. لكن ما قاله عنهم القرآن يبدو هاماً بالنسبة لنا لسببين:

(1) لأنه حتى الفحص السريع يرينا أن قصصهم بالنسبة له تتبع بوضوح أنموذجاً محدداً والذي يقدّم لنا بجلاء نظريته المتعلقة «بالرسول ورسالته».

(2) لأنهم يقدمون مفتاحاً آخر لفهم ما عناه محمد حين تحدّث عن القرآن ككتاب مقدّس.

إن الكلمتين اللتين استخدمهما محمد للحديث عن مثل هذا الرسول هما رسول ونبي. يدعى الرسول أحياناً مرسل، لكن هذه

---

(1) المقاطع ذات الحياة جميعها ي. هوروفيتس في كتابه Koranische Untersuchungen برلين، 1926.

الكلمة من الجذر ذاته الذي لرسول وتعني في القرآن الشيء ذاته. أرسل هي الفعل، وهكذا فمرسل تعني «الذي هو يُرْسَل»، ورسول هي أيضاً الذي هو أُرسِل.

في حالة رسول، نحن نتعامل هنا مع كلمة عربية عادية والتي أعطيت معنى دينياً خاصاً. فالرسل البشريون يمكن أن يحملوا الاسم رسول، كما على سبيل المثال، الرسول الذي أرسله ملك مصر إلى يوسف في السجن (12 : 50)، في حين تطلق الكلمة ذات الصلة مرسل على المندوبين من ملكة سبأ (27 : 35). الرسل السماويون الذين أرسلوا إلى لوط يحملون اسم مرسل (15 : 57، 61)، و جبريل يخبر مريم العذراء أنه رسول من الله (19 : 19 ؛ قارن 81 : 19)، والملائكة الذين يأتون ليأخذوا النفس عند الموت هم رسل الله (6 : 61 ؛ 7 : 35/37). والمقارنة هنا في تطور المعنى مع حالة الكلمةاليونانية αποστολος والكلمتين اليهوديتين شالوَح، شاليح، ملفتة للنظر[1].

شليحا Sheliha هو المصطلح التقني في الكنيسة الناطقة بالسريانية الذي يطلق على «الرسول»، «المندوب»، وبالمعنى الديني «مرسل» وسوف يتضح لنا أن هذا الجذر ر س ل الذي يشتق منه مرسل ورسول

(1) أنظر : Rengotorf في عمل Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,I :406:Kittel 434. ومن 22 :Epicteuttus Diss.III نرى أن αποστολος استخدمت بهذا المعنى منذ أيام الكلبيين، حيث اعتبروا أنفسهم «مرسلين»، أي «الرسل، الموظفين الفكريين ومرسلي الآلهة».

كان المعادل السامي الجنوبي العادي للجذر السامي الشمالي ش ل ح ، وذلك من الحقيقة القائلة إنه أُطلِقَ في النقوش السبأية على «المندوب». (Conti Rossi,Glossariumn,p.242).

إن تطور الاستخدام الديني لمثل هذه الكلمة واضح تقريباً. فالملوك والخاقانات كانوا يبعثون بالرسل ليحملوا كلمة من طرفهم إلى أولئك الذين يرغبون بأن تصلهم كلمتهم. ورسل كهؤلاء كانوا يسمعون الكلمة من سادتهم الكبار ، وكانوا بدورهم يقولون الكلمة بثقة متوقعين أنها ستُقيل و تطاع. وغالباً ما كانوا يحملون معهم أوراق اعتماد ليثبتوا أنهم رسل معتمدون ، وليس من غير الشائع أنهم كانوا مخولين أن يطلقوا الإنذارات أو يتفوهوا بالتهديدات حول ما قد تكون عليه النتائج إذا أُهمِلت رسالتهم. كان الله ملك الملوك ورب الأرباب ، وهكذا كان قادراً في أي وقت أن يبعث الرسل كي يحملوا كلمته للبشر.

كان لمثل هذا الرسول بالضرورة ما كان لأحد المستمعين تقريباً ، حيث كان يُخبَر بمحتوى الرسالة التي كان عليه تسليمها ويُعطى الإرشادات بشأن الشعب الذي كان عليه أن يسلّمها له. ولإكمال رسالته كان عليه أن يتحدث باسم الله الذي أرسله ، وربما أثبت مصداقيته بإظهار أوراق اعتماده ، وربما كانت لديه فرصة كي يشير إلى نوع من الثأر قد يقوم به الله إذا ما أهملت الرسالة المرسلة عن طريق الناطق باسمه.

من الواضح أن مثل هذه الرسالة ربما نشأت بشكل مستقل في عدد من المناطق المختلفة في الزمان والمكان، لكن بعدما درسنا عبارات القرآن المتعلقة بالرسل ومكانة محمد الخاصة في سلسلة هؤلاء الرسل المتعاقبة، صار واضحا أن ثمة اتباعاً دقيقاً جداً لأنموذج فكري راسخ في التقليد الدّيني المحيط بنبي الإسلام في منطقة رسالته.

الكلمة الأخرى نبي ليست كلمة عربية أصلاً. هنالك فعل عربي أصيل هو نَبّأ شقيق للفعل الأكادي نَبو الذي يعني «يدعو، ينادي»، لكن الكلمة نبي بمعنى «نبي الله» مستعارة في العربية من التقليد اليهودي – المسيحي(1).

في العهد القديم لا تعني نبي رسولاً بالضرورة. فالبعل و العشتارات الكنعانيون كان لهم «أنبياؤهم» (1 مل 18 : 19 -40؛ 2 مل 10 : 19). وإبراهيم كان نبياً مع أنه لم يحمل رسالة (تك 20 : 7)، وكل الآباء كانوا بالفعل أنبياء (مز 105 : 15). مريم، أخت موسى، كانت نبية (خر 15 : 20)، وحين صدف و حلّت روح الله على الناس العاديين مثل رسل شاول (1 صم19 : 20) استطاعوا أن يتنبأوا. ويبدو أنه في فلسطين القديمة كانت نبي مرتبطة أولاً مع العبادة Cultوكان يُتوقع عادة أن يكون لها ارتباطات قوية مع مزار ما(2). ويظهر التفسير الشهير لسفر صموئيل الأول (9 : 9) أن نبي كان معروفاً بانتمائه إلى

(1) انظر كتابنا: Foreign Vocabulary of the Qur'an,p276.

(2)أنظر: A Jepsen, Nabi, soziologische Studien zur alttestamentliche Literatur und Religionsgeschichte (1134) FF 154 If; 191 fT.

أخوية ما يمكن أن ندعوهم «المتنبئين»[1]. وهكذا يبدو أن المعنى المنفعل للكلمة كان هو الأصلي[2]، أي أن النبي كان ذلك الذي «دعي» ومن ثم تصرف استجابة لدعوته. لم تكن الدعوة عن طريق صوت بالضرورة. بعضها حدث في المزار، بعضها على ما يبدو واقعة عرضية في الحياة الدائرة حوله؛ بعضها شيء خاص من رمي القرعة أو من استشارة الطالع؛ بعضها «حلول للروح» مفاجئ عليه، أو قد يكون أحياناً أن مجرد الشعور بتشكل أزمات سياسية أو اجتماعية حوله في بيته سوف يدعوه وسوف يستجيب[3]. والاستجابة لا تعني بالضرورة تلقّي رسالة. فقد سمع إبراهيم الدعوة واستجاب بأن خرج في مغامرة إيمانه. وسمعت مريم الدعوة وكانت استجابتها في قيادة غناء ورقص في تعبير شكر على الخلاص. وفي كتابه دلالة الحائرين يعتبر ابن ميمون فعلاً أن قصص القضاء والقادة الذين خلفوهم يمكن عنونتها بشكل صحيح على أنها «الأنبياء الأوائل» وذلك في التوراة العبرانية، لأن هؤلاء كانوا الرجال الذين سمعوا الدعوة واستجابوا عبر تخليص بلدهم من الطغاة، عبر التدخل لمنع الظلم، وعبر العمل لتوطيد أسس رفاهية

---

(1) يجب أن نتذكر أن ميخا (3: 11) كان يتذمر من الأنبياء الذين يدنون أنفسهم فيتنبأوا لأجل النقود.

قارن: ار 14: 14؛ 29: 8؛ ميخا 3: 6.

(2) Jepsen, op. cit. P 10; Troczyner في ZDMG, LXXXV. p. 322.

(3) الصور التي توضح هذا جيدا يقدمها غليوم في كتابه:
Prophecy and Divinations among the Hebrews and other Semites, London, 1958.

الجماعة. هذا يعني أن كل واحد منهم استجاب بطريقته بالعمل لتوطيد أسس «سبل الله».

لكن الاستجابة قد تكون أيضاً بتلقي رسالة. فالنبي جاد أعطى داود رسالة لتوجيهه قبل أن يصبح ملكاً (1 صم 22: 5)، والنبي ناتان أعطاه رسائل بعد إذ صار ملكاً (2 صم 7: 3 وما بعد)، ويبدو أن النبية دبورة أعطت رسائل استشارية إلى الشعب حيث كانت تتولى قضاء إسرائيل من مجلسها تحت شجرة النخيل (قض 4: 4 وما بعد). كما ذهب حلقيا الكاهن و شافان الكاتب إلى حلدة النبية، زوجة حافظ ثياب الملك، بهدف معلن ألا وهو الحصول على رسالة فيما يخص اللقية إلى وجداها في الهيكل (2 مل 22: 14 وما بعد). بل نقرأ بشكل أكثر وضوحاً عن الرسالة المعطاة في «كلمة الرب» إلى أحد الأنبياء، كما على سبيل المثال، الرسالة المعطاة إلى النبي الذي لا يذكر اسمه في سفر القضاة (6: 7 وما بعد) في أيام الألم تحت حكم المديانيين، أو إلى ياهو بن حناني ضد بعشا ملك إسرائيل (1 مل 16: 1 ـ 4، 7، 12). في الأزمنة المتأخرة جرى تصنيف الكلمة «نبوءة» إلى هذا الشكل النوعي للاستجابة عبر تلقي رسالة. وفي أوقات أكثر تأخراً رُكّز الانتباه على التهديدات والوعود المحتواة في الرسالة، وهكذا مالت الرسالة لأن تعني ليس رسالة النبي[1] ككل بل التنبؤ عن أي مصير مظلم سيحلّ بالعصاة وأي نصر مفرح سيكون قدر الطائعين.

(1) في سفر إرميا (28: 9) نجد الاقتراح القائل إن تحقيق النبوة كان علامة النبي الحقيقي.

ما أن تولى محمد رسالته حتى أُطلقت عليه التسميتان، أي رسول و نبي، حيث نجد أن الله يخاطبه في القرآن بقوله ﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ﴾ (5: 45/41؛ 71/67)، و﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ (8: 65/64؛ 66/65). وهكذا فمن المفترض أن السامعين يعرفون ما الذي تعنيه هاتان الكلمتان، لأنه أكثر من مرة يعبّر عن شعوره بالألم حين يعتقدون أنه من المسلي أن يصنّف نفسه في السلسلة المتعاقبة للرسل القدامى (25: 43/41؛ 10:2). ما الذي كانت تعنيه إذن كلمة نبي كرسول من الله لأهل الكتاب الذين تعلّم منهم معاصروه الكلمة؟ عدد من النقاط يوحي لنا بأهميته لبحثنا مباشرة:

(1) كان مصادر الهداية.

إذا كان هنالك نبي بين الشعب فهم كانوا سيتوجهون إليه في اللحظات التي يُحتاج فيها إلى ما هو أكثر من الهداية البشرية متوقعين أن باستطاعته أن يتصل مع الله ويحضر لهم رسالة تتضمن تلك الهداية.

> «فقال يوشافاط: أليس هنالك ههنا نبي للرب فنستشير الرب بواسطته! فأجاب أحد رجال ملك إسرائيل أن ههنا اليشاع بن شافاط.. فقال يوشافاط: إن معه كلام الرب. وانحدروا إليه، أي ملك إسرائيل ويوشافاط وملك أدوم» (2مل 3: 11، 12)[1].

(1) أنظر أيضا: 1 مل 22: 5 – 28؛ 1 صم 9:9.

في سفر المكابيين الأول نجد الوجه الآخر للصورة، أي الإجراءات البديلة المؤقتة التي لا بد أن تكون ضرورية حين لا يكون هنالك نبي بين الشعب يمكنهم التوجيه إليه لهداية محتاجة[1].

(2) يجب أن يكون رجلا يخضع لتجارب مميزة.

الاحتكاك مع الله الذي كانت الرسالة تعطى عبره، كان عموماً، إذا لم يكن دائماً، تجربة تثير الاضطراب الجسدي بالنسبة للنبي[2].

(آ) ربما تسبب الاضطرابات التي أجبرت على إظهار ذواتها في ردات فعل جسدية. فأنبياء بعل بنوع من السعار خدشوا أنفسهم بالسكاكين (1 مل 18 : 28). وشاؤل عرّى نفسه تحت تأثير الوحي من كل ملابسه واضطجع عارياً لنهار وليلة (1 صم 19 : 24). وكما تقرأ في قصة ون ـ عمون، فإن الخادم الشاب للكاهن زكرابعل في جبيل، حين «استحوذ عليه الإله»، رقص وبدأ يتنبأ، (Breasted, Ancient Records, IV.p.282, 570). كذلك فإن حزقيال كان كما لو أنه أُخذ

(1) 1 مل 4: 46، 14 : 41؛ قارن: مز 64: 9؛ 1 صم 3: 1؛ مر 21: 9.

(2) أحياناً كان المشاهدون يتأثرون بالاضطراب الجسدي، مع أنهم لا يعرفون تماماً ما الذي كان يختبره النبي، وفي قصة دانيال نقرأ: «رأيت الرؤيا أنا دانيال وحدي، والرجال الذين كانوا معي لم يروا الرؤيا، بل وقعت رعدة شديدة، فهربوا ليختبئوا» (دا 10 : 7). هذا يذكرنا بتجربة شاؤل الطرسوسي في الطريق إلى دمشق، حيث وقف أصحابه وقد عقدت الدهشة ألسنتهم مما ظهر نفسياً، لأنهم لم يعرفوا شيئاً عن «الدعوة» التي أعطيت له (أع 7 :9).

من جسده خلال التجربة (حز: 8: 3؛ قارن 2 كو 12: 1 -4)، وفي عاديات فيلون التوراتية، 28: 6، نقرأ أنه حين حلّ الروح القدس على كنازKenaz، عندما كان جالساً بين الشيوخ، «أخذه من شعوره الحسدي وبدأ يتنبأ». وهذا هو «الجذب النبوي». وباستمرار تزعج التجربة الروحانية المتلقي. فدانيال مُصوّر بأن التجربة ضربته وتغلّبت عليه (دا 10: 9، 15)، مثلما كانت حال حزقيال (حز 1: 28) وبولس (اع 22: 7) والرائي في سفر عزرا الرابع 5: 14، 15. وعموماً نقرأ كيف كان النبي يعذّب بشكل مؤلم عبر التجربة (دا 7: 15؛ 8: 27؛ 10: 8؛ اش 6: 5؛ سفر عزرا الرابع 5: 14؛ سفر باروخ 48: 25؛ 99: 1 -4)، التي كانت دون شك أحد العناصر في «عبء» الأنبياء (اش 13: 1؛ نح 1: 1؛ ار 23: 33 -39؛ حب 1: 1؛ زك 9: 1).

(ب) ربما تضمنت رؤى: والمقطع الموجود في 1صم 9: 9 هو دليل هام على الرباط الذي شُعِر أنه موجود بين النبي والرائي[1]، وهكذا فنحن لن نتفاجأ حين نجد ميخا يرى الله على عرشه في رؤيا وينظر إلى الطريق التي توجّه فيها القوى السماوية المسائل البشرية (1مل 22: 19 وما بعد)، وحين دُعي حزقيال إلى رسالته في بابل فتحت السماء وشاهد حزقيال رؤى لله (حز 1: 1). كذلك فقد شاهد اشعيا في السنة

(1) يذكر الراؤون جنباً إلى جنب مع المتنبئين في نقش زاكير Zakir، أنظر: Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik, III: 8؛ في 2 صم 24: 11؛ يدعى النبي جاد رائي داود؛ قارن: 2 مل 17: 13؛ حب 1: 1.

التي مات فيها الملك عزيا رؤيا لله وهو جالس على عرشه (1 اش 1 : 1 وما بعده)، ورآه عموس على المذبح (عم 9 : 1)، في حين شاهد زكريا رؤيا لعربات وخيالة (زك 6 : 1 وما بعد). يخبرنا دانيال عما شاهده في الرؤى (دا 8 : 1 وما بعد، 10 : 7، وما بعد؛ 12 : 5 وما بعد)، مثلما يفعل أيضاً في الكتب اللاحقة كل من باروخ، عزرا، وإدريس (باروخ 53 : 1؛ سفر عزرا الرابع 2 : 42 وما بعد؛ 13 : 25؛ سفر إدريس الأثيوبي 37 : 1 وما بعد). وتكون إحدى مصائب الملّة حين لا يجد أنبياؤها رؤيا من الرب (مرا 2 : 9)، لأن الشعب يتطلع في حالات الحزن إلى نبيّه متوقعاً منه رؤيا (حز 27 : 26).

(ج) ربما تضمنت أحلاماً[1].

ففي سفر العدد 12 : 6، نقرأ كيف قال الله: «إن يكن فيكم نبي، فبالرؤيا أتعرف إليه، أنا الرب، وفي حلم أخاطبه». وهكذا يقال إن بعض الرسائل التي أعطيت لدانيال كانت في الأحلام (دا 7 : 1)، كما رأى إدريس أحلاماً (سفر إدريس الإثيوبي 85 : 1)، مثلما فعل عزرا (سفر عزرا الرابع 11 : 1). ويحدثنا إرميا كيف اعتاد أنبياء زمنه إعلان رسالتهم قائلين: «لقد حلمت، لقد حلمت» (ار 23 : 25؛ وقارن الآيتين: 28، 32). وكما كان نزول روح الله هو الذي سبّب الجذب

(1) لا يعني سفر التثنية (13 : 1 وما بعد) بالضرورة أن صاحب الأحلام يجب أن يتميز عن النبي الحقيقي، مع أنه واضح منذ أيام سومر الأولى كيف ساد الاعتقاد أن الوحي عن طريق الأحلام يمكن أن يأتي إلى غير الأنبياء.

السوي، فإن نزولاً مشابهاً تماماً للروح هو الذي أدّى إلى مثل تلك الأحلام، كما يخبرنا تاريخ يرامئيل Chronicle of Jerahmeel 42: 8 في سياق الحديث عن حلم مريم أخت موسى.

(3) كان سيصبح مبشراً.

كان لا بد من تسليم الرسالة. فإذا كانت رسالة بسيطة ككلمة لله حول مسألة معينة أمكن تسليمها في جملة أو بضع جمل. ورسالة جاد إلى داود في 1صم 22: 5 كانت في ثلاث وصايا قصيرة. ورسالة النبي إلى أحاب فيما يخص جيش السوري بنحدد كانت في ثلاث جمل (1مل 20: 13، 14). لكن ميخا بَشّر الملوك وبلاطهم عبر موعظة قصيرة وذلك حينما بُعث برسالته (1مل 22: 19 وما بعد). كذلك فقد بُعث يونان كي يبشر (يو 3: 2). أما عاموس فقد بشّر برسالته «كل بيت إسرائيل»، و«أعباء» حبقوق وناحوم وكذلك أيضاً رسالتا أشعيا الثاني وارميا كانت مواعظ بالمعنى الحقيقي للكلمة. وكان طبيعياً بالتالي أن يفكّر في وقت لاحق بوظيفته على أنها بمعنى خاص وظيفة مبشر، «بل لقد أقمت أنبياء ليبشروا بك في أورشليم» (نح 7: 6). وهكذا نجد أن نوح يوصف على أنه «مبشّر البر» (2 بطر 2: 5؛ قارن: يوسيفوس، عاديات 1: 3: 1 Ant 1). أما سليمان فكان المبشّر الذي كان ملكاً على إسرائيل (جا 1: 12)، وفي سفر رؤيا إبراهيم Apocalypse of Abraham نجد إبراهيم يلقي موعظة قصيرة على مسامع أبيه تارح، وهو ما يشبه كثيراً إدريس وهو يُمَثل على أنه يبشّر أولاده (سفر إدريس

السلافي 57). وفي سفر رؤيا باروخApoc. Of Baruch يُجمع الشيوخ بشكل خاص بحيث يمكن لباروخ أن يبشّرهم، وموسى كما يقول الحاخامون، بشر بالتوراة وفسّرها بسبعين لغة (غنزبرغ، أساطير اليهود، Legends of the Jews، 3 : 439).

بما أن الرسالة كانت من الله فالأنبياء بشّروا بما قالوا إنه كلمة من الله (ار 23: 16؛ 28: 18؛ 18: 12؛ 34: 8؛ حز 23: 1؛ هو 4: 1؛ دا 9: 6؛ حج 2: 1؛ صف 1: 1؛ عا 7: 16؛ بار 13: 2) إرميا وهو يحكي عن دعوته يقول إن الرب وضع الكلمات في فمه (ار 1: 9؛ 15: 19 وقارن 34: 8). أما حزقيال فيقارن رسالته ككلمة للرب مع رسالة العديد من الأنبياء المعاصرين له الذين لم يتنبأوا إلا من قلوبهم (حز 13: 2). وكان ملخص التذمر العام من الأنبياء المزيفين بأنهم كانوا يتنبأون مع أن الله لم يتحدث إليهم (ار 23: 21؛ حز 13: 3، 6 -9)، لذلك كان تنبؤهم يدعى التنبؤ الكاذب (ار 14: 14؛ 23: 25؛ 27: 9؛ حز 22: 28)، وهكذا فهم «أنبياء الضلال» (ار23: 26؛ مرا 2: 14؛ صف 3: 4)، الذين ضلّلوا الشعب بدل هدايته (ميخا 3: 5). وبما أن الرسالة هي كلمة الله فالنبي مجبر على التحدّث بالكلمة التي أعطيت له. ويظهر هذا بوضوح تام في سفر أرميا (1: 4 -10)، وقد أعطي تعبيره الكلاسيكي من قبل بولس في 1 كو 9: 16، «فإذا بشّرت، فليس في ذلك لي مفخرة، لأنها فريضة، والويل لي إن لم أبشر».

(4) ربما كان شخصاً غير متوقع أبداً.

مع أنه في الأزمنة القديمة كان الأنبياء مرتبطين عموماً بالمزارات، بل كان هنالك نوع من « نظام الأنبياء» والذين كان الناس يتوقعون أن يجدوا بينهم طبعاً منحة السهولة في الاحتكاك مع الإلهي وإحضار الرسالة، مع ذلك كان يمكن «لروح الله» أن تحلّ على أي إنسان عادي في أي زمن وتجعله يتنبأ. وتخبرنا قصة شاؤل كيف حلت عليه روح الله وجعلته بالتالي يتنبأ بين الأنبياء (1 صم 10: 5 -13. قارن: 1 صم 19: 20 -24). وقد أخبر عاموس أمصيا الكاهن أنه لم يكن عضواً في أية منظومة أنبياء ولا كان ابن نبي، لكنه كان مجرّد راع حين دعاه الله، وأخذه وقال له: «انطلق وتنبأ لشعبي» (عا 7: 14، 15). فأبعد الأشخاص عن التوقع، وأقل الأشخاص احتمالاً[1]، أمكن أن «يأخذه» الله ليخدم كرسول له ويبشر بكلمته.

رغم أنه يبدو أن الأنبياء الأوائل لم يكتبوا شيئاً فالأنبياء اللاحقون كانوا أنبياء كاتبين والذين جعلوا رسالتهم في صيغة أكثر دوامية. فقد أمر حبقوق بوضوح أن يدوّن رسالته (حب 2:2)، وكذلك ارميا (30: 2؛ 26: 2) واشعيا (8: 1). وبما أنه يطلب من دانيال أن يقفل

---

(1) مثلاً: الرسل من شاؤل في القصة في 1 صم 19: 20 كانوا الأشخاص الأقل احتمالاً الذين يمكن للمرء تخيلهم، مع ذلك ففي إرساليتهم للقبض على داود، وحين نزلوا على صموئيل وكان الأنبياء يتنبأون حلّ على رسل شاؤل روح الرب أيضاً فراحوا يتنبأون.

المدرجة (12 : 4) فسوف يبدو أنه هو أيضاً أمر بتدوين رسالته. وما أن
تال تقليد النبوءة المكتوبة هذا السلطان حتى كان هنالك ميل للإيحاء
بأن الأنبياء القدامى كتبوا هم أيضاً رسائلهم جنباً إلى جنب قصص
الحوادث التي نشدوا وسطها تحقيق رسالتهم. وهكذا ففي 1 أخ 29 :
29 نقرأ عن أسفار صموئيل، ناتان و جاد، وفي 2 أخ 12 : 15 نقرأ عن
سفري شمعيا وعدو (قارن13 : 22)، وفي 21 : 12 يُصَوَّر ايليا وكأنه
يكتب إلى يورام. من هذا لم تكن سوى خطوة إلى الفكرة القائلة إنه
يجب أن يعزا لكل نبي كتاب، وهكذا، ففي الوقت الحاضر، طالما أن
كل الآباء كانوا أنبياءً، بدأنا نجد إشارات إلى أسفار تحمل أسماء نوح،
لامك، إدريس، شيث، إبراهيم، يوسف و حتى آدم.

(6) ربما كان شخصا غير ذي شعبية في الجماعة.

إن تبشير الأنبياء الذين نشدوا كمبشرين بالخير استرداد «سبيل الله»
بين البشر لم يكن بأية حال ذا شعبية دائماً، له ميزاته وقوته في الجماعة
فنحن نقرأ عن زكريا بن يوياداع الذي حلّت عليه روح الله فراح يتنبأ
لكن الأقوياء تآمروا ضده ورجموه بالحجارة (2 آخ 24: 20، 21)
والنبي الذي أرسل إلى أمصيا كان عليه أن يكف عن الكلام حتى لا
يضربوه (2 أخ 25: 16). و في أيام سلطة ايزابيل في الأرض كان على
عوبديا أن ينقذ مجموعة من الأنبياء من القتل عن طريق إخفائهم في
مغارة حتى تعبر عاصفة الاضطهاد (1 مل 18 : 4، 13). بل لقد فر ايليا
ذاته من إيزابيل (1 مل 19 : 2 -4). أما آحاب ملك إسرائيل فيخبر

يوشافاط بصريح العبارة أنه يكره ميخا النبي وهو لم يأتِ به للاستشارة إلا قسراً، وحين أخبره ميخا من ثم بالحقيقة لطمه أحد أعيان البلاط على خده وأرسله الملك إلى السجن (1 مل 22). كذلك فغالباً ما سجن إرميا بسبب رسالته (ار 20: 2؛ 32: 2؛ 37: 15)، وقد ندب يسوع أورشليم المدينة التي قتلت الأنبياء ورجمت الذين أرسلوا إليها (مت 23: 37؛ قارن: نح 9: 29). بل نسمع منذ أيام عاموس التذمر بأنه حين يرسل الله الأنبياء يمنعهم قادة الشعب عن التنبؤ (عا 2: 12؛ 7: 12 -16). في هذا الرفض من قبل الشعب شارك الرسل الأنبياء في قدرهم:

> «أرسل إليهم الرب، إله آبائهم، رسلاً بلا مَلَل، لأنه أشفق على شعبه وعلى مسكنه. فسخروا من رسل الله، وازدروا كلامه وهزئوا من أنبيائه، حتى ثار غضب الله على شعبه، حتى لم يبق علاج، فأصعد الرب عليهم ملك الكلدانيين» (2 أخ 36: 15 -17).

سوف نلاحظ للتو مدى الدقة التي يتطابق بها هذا كله مع الصورة التي لدينا في القرآن وفي حديث محمد كنبي. فيقال إن النبي جاء "بالهدى" (17: 94/96؛ 5: 15/18؛ 27: 2)؛ ويُتوقّع أن يأتيه الشعب لحل معضلاته (2: 185/189، 214/217، 222؛ 5: 4/6؛ 79: 42؛ 17: 85/87؛ وقارن 4: 59/62، 65/68؛ 24: 47/48). وتذكر كل روايات سيرته التبدلات الروحانية والجسدية التي كان

يتعرض لها والتي رُبطت مع تلقيه للرسائل من الله[1]. يقول التقليد إن الوحي بدأ عند النبي بأحلام صادقة[2]، وهنالك تقاليد تسجّل عبارته القائلة إن أنواع معينة من الأحلام تنتمي إلى النبوة[3]. والآيات 53: 1 -8 هي رواية لأحد أحلامه، وقصة المعراج الشهيرة تحكي عن رؤيته للجنة وجهنم. ومرة تلو الأخرى يعلن النبي أنه أرسل مبشراً ونذيراً (11: 2؛ 5: 22/19؛ 7: 188؛ 2: 113/199؛ 34: 27/28؛ 35: 22/24). ما كان عليه أن يبشّر به هو كلمة الله (42: 23/24؛ 10: 82؛ 11: 120/119؛ 6: 115؛ 18: 109)، وهو بالتالي مضطر لتلقي رسالة (10: 17/16). ومن موقف معاصريه نحوه، يتضح أنها كانت ظاهرة غير متوقعة حين ظهر كرسول (43: 30/31؛ 10: 2؛ 50: 2؛ 38: 3/4؛ 25: 43/41)، دون أن ننسى العبارة القائلة إنه رسول من أنفسهم فقط (3: 158/164؛ 9: 129/128؛ 42: 2). أما مسألة أن دعوته لم تلق شعبية كبيرة في صفوف الجماعات ذات القوة والسلطة بين أبناء شعبه فذلك ما لا يحتاج إلى توضيح تقريباً. أخيرة هنالك إلحاحه بأن لديه كتاباً من الله (42: 16/17؛ 6: 114؛ 3: 2/4؛ 4: 106/105).

(1) البخاري، صحيح، 1: 4، 389، 447؛ أبو داود، سنن، 1: 392.

(2) ابن هشام، سيرة، ص151؛ ؛ أحمد، مسند، 4: 153؛ البخاري، صحيح، 3: 380، 381.

(3) البخاري، صحيح، 4: 338، 350؛ أحمد، مسند، 1: 315.

لكل نبي كتاب، لذلك لا بد أن يكون لمحمد كتاب. ونجد هنا من جديد التطابق الواضح بين نظريته المتعلقة بطبيعة الكتاب المقدّس ونظريته المتعلقة بالوظيفة النبوية التي يأتي في سياقها كتاب مقدّس للبشر أيضاً، وما يقابل كل ذلك في التقليد الديني في بيئته المحيطة. لكن دعونا هنا ننظر بدقة أكثر فيما يقوله القرآن عن اعتقاده بتلك الوظيفة النبوية والتي قاد اختبارها النبي إلى الشعور بأن لديه دعوة.

يبدو لنا أنه لا يوجد تمييز محدد في القرآن بين التسميتين رسول ونبي. لكن الفقهاء الذين جاؤوا لاحقاً هم الذين جعلوا تمييزاً محدداً بينهما، حيث اعتبروا أن نبي كلمة ذات مدلول أوسع من رسول. فقد تحدثوا عن عدد كبير جداً من الأنبياء، يصل ربما إلى 224000، الذين هم حين كانوا يمارسون الوظيفة النبوية لم تكن لديهم رسالة محددة، بينما كان الرسل أقل عدداً، وقد أعطي كل واحد منهم رسالة خاصة. وهكذا، بالنسبة للفقهاء، فإن كل رسول هو نبي لكن ليس كل نبي هو رسول[1]. مع ذلك فالقرآن لا يقدم دعماً لمثل هذا التمييز[2]. وإذا كان مثل هذا التمييز موجوداً فيه فالدليل القرآني يبدو كأنه يشير في

---

(1) شرح الطحاوي في العقائد السلفية، ص 98؛ حاشية البيجوري، ص135؛ شرح التفتازي على العقائد النسفية، ص30 (مع حاشية الخيالي و العظام على الصفحة ذاتها)؛ شرح أبي منصور على الفقه الأكبر ص26.

(2) هذا يعاكس ما جاء في كتاب Wensinck, Muslim Creed, p 203، الذي نقل نظرية الفقهاء المتأخرة إلى القرآن.

الاتجاه المعاكس ويوحي أن نبي كان المصطلح الأضيق، فالنبي هو فئة خاصة بين الرسل، وفي هذا نجد نوعاً من السير في خطى الاستخدام القديم للعهد العتيق حيث يظهر النبي كرسول من نوعية خاصة.

يتحدث القرآن عن محمد كرسول (2: 95/101) ونبي (7: 158) في آن. ومثل أولئك القدامى فقد «أُرسل» (3: 138/144) حتى ينبئ (15: 49)، ويبشر (33: 46/24)، وهكذا فهو في آن بشير (11: 2) لأولئك الذين يراعون الرسالة، ونذير(17: 105/106) لأولئك الذين يهملونها، وهو يقف بالتالي في السلسلة المتعاقبة لكل من النذراء القدامى (53: 57/56؛ 27: 92/92) والرسل الذين سبقوه 2: 253/2052 وما بعد، ويشعر أنه مجبر على إعلان رسالته في القرآن. إن القرآن هو ما يقدمه كبشارة خاصة به (19: 97)، وبالقرآن ينذر (6: 19، 92؛ 19: 97؛ 25: 1؛ 32: 2/3؛ 42: 5/7) ويذكّر (50: 45). وهو يتوقع إذاً أن يؤخذ القرآن ككتاب مقدّس بالمعنى ذاته الذي تنظر به الملل الأخرى إلى رسائل الأنبياء والرسل السابقين ككتب مقدّسة.

ما الذي عرفه إذاً عن هؤلاء الرسل القدامى وعن كتبهم؟ مرة تلو الأخرى يُذكّر العرب أنه لم يُرسل إليهم حتى ذلك الوقت رسل كهؤلاء: «بل هو (القرآن) ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ﴾» (32: 2/3؛ وقارن 28: 46؛ 34: 43/44)، لهذا السبب أُمكن القول إنه يعلّمهم ما لم يعرفوه هم ولا آباؤهم من قبلهم (6: 91)، لأنه لم يأتهم قبل ذلك الزمن كتاب مقدّس (34: 43/44؛ 35:

38/40 ؛ 68 : 37). ويتحداهم أن يقدموا دليلاً من كتاب مقدّس يدعم ممارساتهم الدينية إذا كانوا يعتقدون أنهم يسيرون «في سبيل الله» (37: 157 ؛ 46: 3/4 وقارن 18 : 4/5). بل يصوّرهم على أنهم يتذمرون من أن الله لم يرسل لهم رسولاً ولا كتاباً مقدّساً بحيث يمكنهم أن يمشوا في الصراط المستقيم (20: 134 ؛ 37: 168، 169 ؛ 6: 157/158 ؛ 28 : 47).

إن المقصود من كل هذا هو أنه دون كتاب مقدّس لا يمكن أن تكون هنالك ديانة حقيقية. فمن أجل الديانة الحقيقية يحتاج البشر إلى معرفة دقيقة بالله وهداية من الله إلى «سبيل الله». لكن مثل هذه المعرفة والهداية لا يمكن أن تأتيا إلا عن طريق الوحي. وفي حين أنه من الحقيقي أن يكشف الله عن ذاته بمعنى ما في أعماله (50: 6 -11)[1]، وإلى حد ما في التاريخ (47: 11/10)، مع ذلك فإن إظهاره الأكثر كمالاً وامتلاء بالمعاني كان دائماً عبر الرسائل التي أعطاها لأولئك الناس الذين اختارهم (21: 7، 25). وكم سيبدو سخيفاً، إذاً، أن يغامر المرء بالمجادلة في الله دون علم أو هداية أو كتاب منير(22: 8). وبسبب أن الوحي أساس للدين الحق يهتم الشيطان تحديداً في التدخل بهذه المسألة فعلاً (22: 51/52).

---

(1) هنالك عبرة في ظواهر الأنعام (16: 66/68 ؛ 23: 21)، في تعاقب الليل والنهار (24: 44)، في تواريخ الرسل (12: 111)، في قصص العقاب الذي أنزله الله على شعوب مختلفة (74: 26)، وحتى في حوادث معركة بدر (3: 11/13).

بما أن الوحي يحتلّ مثل هذه الأهمية، فمن الواضح أن الله لا بد أنه أوحى بذاته بهذه الطريقة الخاصة في مرحلة مبكرة جداً من تاريخ الجنس البشري. ففي نصوص الفقه الإسلامي نجد الاعتقاد أن إرسال الرسل بدأ مع آدم، الذي كان الأول في سلسلة أنبياء امتدت بتعاقب متواصل حتى محمد[1]. في القرآن ذاته لا يُدعى آدم أبداً بنبي أو رسول، بل نقرأ كيف علمه الله (2: 31/29 — 37/35)، هداه (2: 38/36؛ 20: 122/120 وقارن: 123/121)، وبشكل خاص كيف اختاره الله (20: 122/ 120؛ 3: 33/30)، وهذه المصطلحات الثلاثة جميعاً، التعليم والهداية والاختيار، تمتلك استخداماً خاصاً في سياق دعوة الله للرسل. للمقطع 3: 33/30 أهمية خاصة لأنه يذكر أن الله اصطفى على العالمين آدم، نوح، آل إبراهيم، وآل عمران، ويجعل آدم بالتالي على رأس تلك السلسلة من المجموعات الثلاث التي في مواضع أخرى في القرآن متميزة بشكل خاص باعتبارها أولئك المختارين لمهمة حمل وحي الله إلى الجنس البشري (33: 7؛ 57: 26، 27؛ 29: 27/26؛ 6: 84 -89؛ 19: 58/59)[2].

---

(1) قارن: الجزائري في عمل: G.F Pijper, Die Edelgesteenten der Geloofsleer, Leiden, 1948, p. 17.
ابن سعد، طبقات، 1: 1: 26؛ أحمد، مسند، 5: 178، 179؛ الطيالسي، مسند، رقم 479.

(2) حقيقة أنه في 19: 58/59 يقال إن الأنبياء كانوا من ذرية آدم، ليس لها مكان في هذا السياق، لأنها لا تعني أكثر من أن البشر كانوا أبناء آدم طبعاً.

إن وضع آدم في بداية الخط النبوي ربما يكون تطوراً فكرياً لاحقاً، لأن هنالك مقاطع أخرى يظهر فيها نوح كمبتدئ لخط الرسل. والسورة57: 26/27[1]تتحدث عن إرسال نوح وإبراهيم وجعل النبوة و الكتاب في ذريتيهما، وهكذا مشى في أثرهم الرسل واحد بعد الآخر، حتى كان آخرهم يسوع أيضاً. نقول من جديد إن كلاً من 4: 161/163 و 10: 74/75 توحي إن الرسل لم يبدأوا بالظهور في سلسلة متعاقبة منتظمة إلا بعد نوح، في حين نجده في33: 7 الأول بين أسلاف محمد أولئك الذين أخذ معهم الله ميثاقاً غليظاً. وغني عن القول إنه كان من الطبيعي أن تكون هنالك بداية جديدة بعد الطوفان، لكن هذا لا يعني بالضرورة أكثر من أن السلسلة المتعاقبة عادت من جديد مع نوح.

على أية حال لقد وعدت ذرية آدم بان الرسل سوف يأتون إليهم (7: 33/35)، ومحمد اعتقد بسلسلة متعاقبة منهم وفق خطة إلهية تظهر بشكل واضح: ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا كُلَّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُم بَعْضًا ﴾ (23: 44/46؛ وقارن: 10: 74/75 وما بعد). لقد أرسل رسول من هؤلاء إلى كل أمة(16: 36/38؛ 10: 47/48؛

---

(1) يجعل المفسرون 57: 25 تشير إلى نوح أيضاً، لأن «ميزان» المذكورة في تلك الآية يعتبرونها مثل آلة الوزن المعروفة لنا جيداً الآن لكنها كانت غير معروفة للجنس البشري حتى علم جبريل نوح استخدامها وعلم نوح ذريته بدوره.

35 : 22/24)، وحتى إلى الجن (6 : 130)، لأنه لا يتسق مع عدالة الله أن يحلّ العقاب بأمة حتى يرسل لها رسولاً ينذرها (28 : 49؛ 17 : 16/15)، وبعدما يرسل الرسول لا يعود للبشر حجة على الله (4 : 163/165). لهذا السبب يختار الرسل عادة من أعضاء الجماعة ذاتها(14 : 4)، حتى تكون رسالتهم واضحة.

في اختياره لرسله يمارس الله حقه الإلهي ويختار من يشاء(3 : 174/179)[1]. بعض منهم كانوا موهوبين أكثر من غيرهم، وبعض منهم رفعهم الله إلى منزلة أرفع من غيرهم (2 : 254/235؛ 17 : 57/55)، لكنهم يظلون جميعاً عبيده (37 : 171؛ 16 : 2؛ 14 : 13/11؛ 40 : 15). إن إرساله لهم هو فعل رحمة من قبله (44 : 5/6)، وهو لا يرغب أن يميز البشر بينهم (2 : 130/136، 285؛ 3 : 78/84؛ 4 : 151/152)[2]. إنهم بشر دائماً (21 : 7، 8؛ 16 :

---

(1) صنع من هذا مسألة ضخمة في الكتابات الفقهية اللاحقة، التي ألحت أنه باستطاعة البشر أن يصلوا إلى مراكز عالية من القوة، الثروة، العلم وحتى القداسة عن طريق جهودهم الذاتية، لكن ما من أحد يستطيع أن يصل بقواه الذاتية إلى النبوة. لأن الله يختار لهذا المركز من يشاء فربما أن شخصاً هو في نظر الناس غير متعلم أو لا مكانة له ولا أهمية، يرى الله أنه أفضل من يناسب لحمل رسالته في ذلك الزمن المعين وإلى تلك الجماعة المعينة. مما يستحق الذكر أيضاً الاستخدام شبه الدائم لكلمة «أجتبى» (19 : 59/58) في سياق الحديث عن هؤلاء الرسل.

(2) يبدو أنه كان هنالك بعض من سامعيه الذين أرادوا أن يؤمنوا برسل محددين وليس بغيرهم (4 : 149/150). يفترض أن محمداً يشير هنا إلى أولئك الذين آمنوا = =

45/43؛ 17: 95/93 وما بعد؛ 14: 13/11؛ 12: 109)، يؤدون أفعالاً بشرية كالأكل والمشي في الأسواق (25: 22/20)، ولديهم زوجات وأولاد(13: 38). وهذه على ما يبدو ملاحظة مثيرة من معاصري محمد، لأنه يظهر أن ثمة فكرة كانت خارج البلاد مفادها أن إحضار الرسالة الإلهية هو واجب مناط بالملائكة أكثر من البشر(25: 8/7؛ 23/21؛ 15: 7؛ 17: 94/92؛ 11: 15/12؛ 6: 8، 9، 91، 11). ويبدو أيضاً أنه كان ثمة إحساس بضغط هذه المعارضة الكبيرة إلى درجة أنه جرى تقديم المعارضة ذاتها وقد رفعت في وجه رسلهم (41: 13/14). لكن بما أن الرسل ليسوا سوى بشر، يجب أن لا يتخذوا أرباباً (3: 74/80). مع ذلك يجب إطاعتهم (4: 67/64) باعتبارهم أولئك الذين أعطاهم الله سلطاناً على من يشاء (59: 6).

بعد أن يختار الله رسله يأخذ عليهم ميثاقاً (33: 7؛ 3: 75/81). فمن طرفه يوحي إليهم ويوضح لهم وحدانيته (21: 25)، ويعدهم بنصره (40: 54/51؛ 10: 103)[1] وهدايته (6: 90؛ 19: 59/58)،

بالأنبياء الأولين لكنهم رفضوا أن يؤمنوا به، لكن الوضعية التي يتخذها باستمرار هي أن الإيمان بسلسلة الرسل المتعاقبة بأكملها هو المطلوب من الذين يريدون اتباع «سبيل الله» (2: 285؛ 3: 174/179؛ 4: 135/136؛ 149/150، 151/152، 169/171).

(1) يتم التأكيد على أن الله ينجز وعوده لرسله (21: 9؛ 14: 48/47) وكيف يأتيهم نصره حين يكونون مستيئسين.

ويعطيهم طبعاً الرسالة، «كلمته» التي يجب أن يتلقوها (37: 171). ومن طرفهم يتعهدون بواجب تسلّم الرسالة (5: 71/67؛ 7: 60/62، 66/68، 77/79)[1]، التحمل بثبات رغم كل المعارضة (46: 34/35؛ 6: 34)، الشهادة (73: 15)، تقديم آيات الله (20: 134)، وعدم طلب تعويض من البشر ما دام أجرهم من الله (36: 20/21). عليهم يتوقعوا المعارضة لرسالتهم (25: 33/31؛ 6: 112)، والسخرية منهم (43: 6/7)، لكن على كل البشر أن يواجهوا يوم القيامة السؤال حول كيفية استجابتهم للرسل الذين بعثوا إليهم (28: 65؛ 7: 5/6)[2]، وسوف يصبح واضحاً عندئذ أن الله ورسله سيغلبون في النهاية (58: 21؛ 36: 52).

في سياق فكرة «العهد» مع الأنبياء هذه يستخدم القرآن عدداً من المصطلحات التقنية.

(1) هنالك بادئ ذي بدي كلمتان يستخدمهما للعهد ذاته، أي ميثاق، وعهد، اللتان كان لهما استخدام دنيوي لكنهما منحتا نفسيهما للاستخدام بمعنى ديني تقني.

---

(1) هنالك إيحاء غريب في 72: 27، 28 بأنه حين أوحى الله برسالته لأحد الرسل وضع ملائكة حارسين لينظروا ما إذا كانت الرسالة تُسلّم.

(2) ثمة اقتراح بأن وقتاً معيناً يخصص للرسل في يوم القيامة، حيث سيدعون للحساب ولإعطاء وصف لرسالتهم (77: 11؛ 16: 91/89؛ 39: 69 -71 وقارن: 5: 108/109).

(آ) ميثاق من الفعل وثق، الذي يستخدم في صيغته الثالثة ليعني «دخل في معاهدة مع أي واحد». وهكذا فالميثاق هو معاهدة يُدْخل فيها بطريقة ما. والكلمة تستخدم في القرآن بمعناها الدنيوي وذلك بالإشارة إلى المعاهدات بين البشر (4: 25/21، 92/90، 94/92؛ 8: 73/72). لكن الكلمة في معناها التقني لا تستخدم إلا في سياق الحديث عن الرسل ومللهم، وغالباً جداً ما يكون الميثاق بين الله وبني إسرائيل (2: 77/83، 87/84، 87/93؛ 5: 15/12، 74/70؛ 7: 168/169)[1]، لكن الله أخذ ميثاقاً على النصارى أيضاً (5: 17/14)، وعلى كل أهل الكتاب عملياً (3: 184/187). وبسبب الميثاق جاء الرسل إلى بني إسرائيل (5: 74/70). وجزء من الميثاق ينصّ أن عليهم الإيمان بالرسل ومساعدتهم (5: 15/12)، لكنهم نقضوا الميثاق وقتلوا الأنبياء (4: 153/154 وما بعد). لكن الأمم لا تدخل في علاقة الميثاق[2] إلا بسبب أنبيائها، فالله لا يأخذ ميثاقاً غليظاً إلا على الذين يرسلهم (33: 7). لكن حين يدخلون في علاقة الميثاق هذه ويتلقون كتاباً مقدّساً عبر نبيهم، يكونون مثل أنبيائهم، مأمورين بحسب الميثاق

---

(1) إن بعض التفاصيل المعطاة بشأن محتوى العهد مع بني إسرائيل (2: 83، 77 وما بعد؛ 4: 153/154؛ 5: 15/12 وما بعد) تجعل واضحاً أن الإشارة هنا إلى الشريعة الموسوية. وهذا العهد اليهودي مرتبط أيضاً مع الوحي في 2: 60/63، 87/93؛ 5: 74/70.

(2) وهو ما يوحي بأن 2: 25/27؛ 5: 10/7 كانتا موجهتين لليهود.

بنشر الرسالة والعمل على توطيد «سبيل الله» (3: 184/187 ؛ 13: 20 -25 ؛ 2: 25/27 ؛ 5: 15/12). وبما أن لمحمد موقعه في سلسلة الأنبياء المتعاقبة فهو أيضاً قد أُخذ منه ميثاق (7: 33)[1]، ومن ثم من أمته.

(ب): عهد من الفعل عَهَد، الذي في صيغته الثالثة يستخدم بمعنى «يدخل في عهد مع». والكلمة تطلق في القرآن على العهود بين البشر (22: 172/177 ؛ 3: 70/76 ؛ 23: 8 ؛ 13: 20 ؛ 17: 36/43 ؛ 70: 32)، على معاهدات محمد مع معاصريه (33: 15 ؛ 23 ؛ 2: 94/100 ؛ 9: 12)، وعلى العهود التي يمكن أن يأخذها البشر مع الله (19: 81/78، 90/87). في الحالة الأخيرة هذه بدأت الكلمة تأخذ معنى دينياً أكثر منه دنيوياً (قارن 48: 10 ؛ 9: 76/75) أما الاستعمالات الأكثر عمومية للكلمة في القرآن، وكما تستعمل ميثاق تحديداً، فهي لعلاقة العهد التي تقيمها الجماعات مع الله عبر الرسائل التي ترسل إليهم من خلال الرسل[2]. وفي سياق هذا المعنى يقال إن الله وفّي بعهوده (9: 112/111 ؛ 2: 74/80)، إن هنالك

---

(1) هذا يفسّر لماذا يقال بنوع من الإصرار في 3: 75/81 إن جزءاً من العهد مع الأنبياء كان ينص أنه حين يظهر محمد ليبشر برسالته، على جماعاتهم أن تعترف بقوله إنه قادم في أعقابهم وأن تنصره.

(2) العهد مع بني إسرائيل مذكور بشكل خاص في 2: 38/40، 74/80، ومع أهل الكتاب بشكل عام في 3: 70/76 وما بعد.

تأنيباً للأمــم القديمــة لأن الله وجــدهم لا يفــون بعهــودهم (7: 100/102)، وتأنيباً للبشر على دروبهم الشريرة حيث فُرض عليهم في عهدهم أن لا يخدموا الشيطان (36: 60). وبهذا المعنى أجاب بعض من مستمعي محمد عليه قائلين إن الله أمرهم في عهده معهم أن لا يقبلوا رسولاً ما لم يقدّم تضحية تلتهمها نار من السماء (3: 179/183).

(2) في 6: 89 بعد تعداد قائمة من الرسل الذين أخذوا عهداً مع الله وأرسلوا إلى أممهم، نقرأ: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحُكۡمَ وَٱلنُّبُوَّةَ﴾[1].

(آ) كتاب، كما رأينا، هي التسمية العادية التي تطلق على الكتاب المقدّس، وهكذا فمن الواضح أن الرسالة كلمة الآية 37: 171، يعتقد أنها مرتبطة مع الكتاب. والحقيقة أننا لا نُخبَر بوضوح أن كلّ رسول أو نبي مذكور في القرآن كان لديه كتاب، لكن لدينا العبارة العامة بأنه حين يرسل الله أنبياء ليبشّروا أو لينذروا ينزل معهم كتاباً (2: 209/211؛ 35: 23/25؛ 40: 72/70؛ 57: 25). وهذا الكتاب أعطي لهم بالحق حتى يحكموا بين الناس فيما اختلفوا فيه (2: 209/211). أكثر من ذلك، فالآية 57: 26 توضح بأن ذرية نوح

(1) هذه التعابير الثلاثة ترد معاً من جديد في 45: 15/16، حيث يقال: إن الثلاثة منحت لبني إسرائيل، وفي 3: 73/79، حيث يقال إنه ما كان الإنسان منحه الله الكتاب والحكم والنبوة أن يزعم أن على الناس عبادته بدل الله.

وإبراهيم بشكل خاص هي المعنية بتلقي الكتاب (قارن: 4: 57/54)، وقد لاحظنا للتو أن هاتين الأسرتين مرتبطتان على نحو خاص بعطية النبوة.

يُعطى الكتاب إلى رسل مختارين عن طريق الوحي: (4: 161/163؛ 21: 7، 25؛ 16: 45/43؛ 11: 38/36؛ 14: 16/13؛ 12: 109). سوف نبحث في آلية الوحي لاحقاً، أما المسألة التي تهمنا الآن فهي أن المصطلحات التي تستخدم في عملية إنزال الله لرسالته على رسله هي تحديداً تلك التي تستخدم لعملية إنزال الكتاب المقدّس.

(ب) حُكم في هذا السياق تعني «حق إقامة القانون». والكلمة تستخدم في القرآن كثيراً بمعنى «حكم قضائي» أو «قرار». إذ يسمّى القانون المحلّي المتعلق بالزواج من النساء المؤمنات والكافرات حكم الله (60: 10)، أو يقال لنا إن ما من إنسان سيشارك بحكم الله (18: 25/26). بل يمكن أن تشير إلى حكم بشري، كما على سبيل المثال، حكم داود وسليمان (21: 78) أو حكم زمن الجاهلية (5: 55/50). بهذا المعنى تحتوي التوراة حكم الله (5: 47/43). كما يُقال إن القرآن أنزل كحكم عربي (13: 37).

وبما أن الجذر ح ك م يمكن أن يعطي أيضاً معنى «الحكمة» اعتقد بعضهم أنه يجب أن نفهم الكلمة في الحالات الأخيرة بهذا المعنى، أي

أن التوراة والقرآن يحتويان «حكمة» الله، وأنه حين صلّى إبراهيم كي يعطي له حكم فهو إنما كان يصلي كي تعطى له الحكمة الإلهية، وحين يعطي الله حكم ليوسف (12: 22)، للوط (21: 74)، لموسى (26: 20/21؛ 28: 13/14)، لداود وسليمان (21: 79)، ليوحنا المعمدان (19: 13/12)، وليسوع (3: 73/79)، فهو كان عطاء للحكمة. قد يكون الأمر كذلك. لكن استخدام الكلمة جنباً إلى جنب كتاب ونبوة في المقاطع الثلاثة المذكورة آنفاً، يجعل من المرجح أنها حين تذكر في سياق الحديث عن الرسل الذين أرسلهم الله فهي تشير إلى الحكم النبوي.

بالمعنى المطلق، الحكم النهائي هو طبعاً الله وحده (6: 75، 62؛ 12: 40، 67؛ 28: 70؛ 40: 12)، وهكذا حين يختلف البشر حول مسألة فالحكم إليه (42: 8/10؛ قارن: 27: 80/78). مع ذلك فالله يعطي سلطاناً تمثيلياً لرسله (59: 6). إنهم يأتون بالحق(7: 41/43، 51/51)، وعند مجيئهم إلى جماعة يُقضى بينهم بالعدل (10: 48/47)، والله يتوقع أن يُطَاع رسله (4: 6/64)[1]. هذا الحكم مرتبط بالكتاب، لأننا نقرأ أن الأنبياء من بني إسرائيل حكموا وفق التوراة (5: 48/44).

---

(1) قد يكون معنى العبارة بأن الله لا يرسل أبداً نبياً إلى شعب إلا وابتلى ذلك الشعب (7: 92/94؛ 6: 43/42).

(جـ) نبوّة هي الوظيفة النبوية. وأولئك المدعوون من الله هم «مرسلون» (43: 5/6؛ 23: 46/44؛ 44: 94/5 وغيرها كثير)[1].إن رسالتهم ذات شقين فهم يجب أن يحملوا البشائر مثلما يجب أن يكونوا منذرين (2: 209/213؛ 4: 48؛ 18: 54/56). الأولى للذين يقبلون الرسالة، والثانية للذين يرفضونها. إنهم غير مسئولين عن حصيلة رسالتهم، بل فقط عن إنجازها (33: 39) وعن إعلان رسالتهم بشكل واضح (36: 16/17؛ 16: 37/35؛ 5: 99؛ 24: 53/54؛ 29: 17/18). يعرف الله أفضل مكان لجعل رسله (6: 124)، والله يتولى إدخال رسالته في قلوب الخاطئين (15: 12؛ 26: 200؛ وقارن 49: 7). سوف تختلف الرسالة في الجزئيات وذلك حسب مطالب الجماعة التي بعث فيها الرسول لكن العنصر الوحيد المشترك بين كل الرسائل هو أن الله وحده يجب أن يعبد وأن عبادة الأوثان يجب أن تجتنب (16: 38/36).

الرسل يأتون بأمر الله (65: 8)، ويعرّفون البشر بوعود الله (3: 192/194)، لكن الوظيفتين الرئيسيتين هما المذكورتان آنفاً، أي:

آ: منذر (37: 70/72؛ 4: 163/165؛ 6: 48؛ 18: 54/56) أو نذير (54: 5، 23، 41، 33)، الذي يأتي للبشر بالتهديدات الإلهية

(1) يستخدم فعلان مختلفان هما بعث وأرسل، لكن يبدو أنهما يستعملان بشكل متبادل، وهكذا في 11: 99/96 تستخدم أرسل لبعث موسى، في حين تستخدم بعث في 7: 101/103.

50: 13/14، 45) لفاعلي الشر ويشير إلى الدينونة القادمة (39: 71؛ 6: 130).

ب: مبشر (4: 163/165؛ 6: 48؛ 18: 54/56)، أو بشير (9: 22/19؛ 7: 188؛ 11: 2؛ قارن: 12: 96)، يقدّم للناس آيات الله كي يتبعوها (20: 134)[1] ويعلّم الناس الكتاب (11: 123/129)[2].

من أجل تفويضهم وتصديقهم يأتون ببراهين دلائلية واضحة (بينات). وربما أن بينة لا تعني أكثر من شيء يقوم التوضيح. أحكام الله على الشعوب السابقة هي بينة (29: 34/35). الآلهة المزيفة لا تمتلك كتاباً مقدّساً يتضمن بينة (35: 38/40). ما أنزل في الكتب السابقة كان بينة للبشر (20: 133)، وهكذا فرسالة محمد الخاصة يشار إليها على أنها بينة (2: 205/209؛ 6: 158/157؛ 29: 48/49). لكن هذه الكلمة تطلق أيضاً على المعجزات. فمعجزات موسى التسع تدعى بينات (17: 103/101) وناقة صالح العجائبية النشأة هي بينة (7: 71/71). وهكذا فحين يقال إن الرسل جاءوا بالبينات والكتب (3: 181/184؛ 35: 23/25)، ويعلن أنه لم يرسل غير رجال يوحي إليهم بالبينات (16: 46/44)، فنحن مسوغون في تقرير أن البينات

---

(1) يشار إلى هذا عموماً بأنه «تلاوة» لآيات الله (28: 45، 59؛ 39: 71؛ 7: 33/35؛ 6: 130؛ 2: 123/129).

(2) يقال إن هذا «لتطهير» البشر (2: 123/129).

التي يقال إن رسلاً عديدين جاءوا بها (7: 99/101؛ 9: 71/70؛ 10: 14/13، 74، 75؛ 14: 10/9؛ 30: 8/90؛ 35: 23/25؛ 40: 23/22، 83)، كانت المعجزات التي قاموا به لتسويغ رسالتهم[1] هذه المعجزات بحد ذاتها تدعى أيضاً آيات (40: 78؛ 21: 5؛ 6: 109، 124؛ 17: 61/59).لا يختار الرسول بذاته نوع المعجزة التي سيقدمها، لكن الله يهبه قوة تقديمها في الوقت والكيفية اللذين يراهما مناسبين (14: 13/11)، لأن أموراً عجائبية كهذه هي تحت سلطة الله وحده (29: 49/50؛ 6: 109) ولا يمكن القيام بها إلا بإذنه الصريح.

لم يكن إنجاز الرسالة واجباً سهلاً. فما من رسول بعث إلا واستهزأ به معاصروه (15: 11؛ 43: 6/7؛ 36: 29/30). لقد سخر الناس منهم (21: 42/41؛ 11: 40/38؛ 13: 32)، عاملوهم ككاذبين(47: 9؛ 50: 12 وما بعد؛ 15: 80؛ 10: 40/39؛ 38: 13/14؛ 23: 46/44)[2]، جادلوهم لنقض رسالتهم (40: 5؛ 18: 54/56)، اعتقدوا أن ادعاءاتهم هي أنموذج للسفاهة (54: 25)، تهكموا عليهم بأنهم ليسوا سوى بشر (36: 14/15؛ 23: 14/33 وما بعد؛ 47/49؛ 21: 3)، قالوا إنهم ممسوسون (51: 52)، ولما لم

---

(1) كانت هذه النظرية المقبولة من قبل الفقهاء المتأخرين الذين كرسوا الكثير لنقاش المعجزات باعتبارها آيات بينات للأنبياء. أنظر: شرح الطحاوي، 81 وما بعده؛ شرح أبي المنتهى على الفقه الأكبر، ص31، الجزائري في كتاب Pijper, Celoofslter، ص ص 18 -20. Wensinck, Muslim Creed, p. 224

(2) قارن: 5: 74/7؛ 29: 17/18؛ 36: 13/14.

يقتنعــوا بمعارضــتهم (65: 8)، حــاولوا أن يــؤذوهم (40: 5؛ 3: 180/183). اليهود بشكل خاص مؤنبون لأنهم قتلوا الأنبيـاء بغير حق (2: 58/61، 85/91؛ 3: 20/21، 108/112، 177/181؛ 4: 145/155). والمعجزات التي قدموها كآيات بينات اعتبرت أنواعاً من التدجيل (54: 42؛ 17: 61/59)، أو أنها نتاجات للسحر (54: 2). حاولت الشياطين أن تضلّلهم عن رسالتهم (22: 51/52)، ونحن نقرأ أن الله عيّن عدواً خاصاً لكل نبي (25: 33/31؛ 6: 112).

وهكذا لدينا صورة واضحة تقريباً لمفهوم محمد لنبوة أولئك الرسل الذين قال إنه يشاركهم في الزمالة التي جاءته عن طريق «دعوته». لكن من هم الأنبياء الذين قال إنه يأتي في سلسلتهم المتعاقبة؟

لا نجد في القرآن أية عبارة أو عدد أو منظومة للتعاقب النبوي من آدم إلى محمد ذاته. وقد اعتقد محمد أن عددهم كبير. والسورة 43: 5/6 تعكس لنا كم أرسل الله من نبي إلى الأولين، ويُقَدّم موسى وهو يأمر بني إسرائيل بتذكر نعمة الله الذي بعث فيهم الأنبياء (5: 23/20؛ قارن 32/36)، عبارة تفترض أنه كان هنالك عدد منهم قبل موسى[1].

---

(1) بما أن الآية 20: 23 تستمر في ذكر تعيين الملوك، فقد اعتقد بعضهم أن الإشارة هي إلى الأنبياء والملوك الذين عينهم الله كي يأتوا في المستقبل إلى الإسرائيليين. لكننا في 40: 32/31 -36/43 نجد أن المصري في بلاط فرعون، الذي ناصر موسى، يُقدم باعتباره يعرف أن الرسل بعثوا إلى الأمم القديمة مثل أمم نوح، عاد و ثمود، وأن يوسف قدم البينات للمصريين أنفسهم.

ومن(2: 81/87) يتضح أن آخرين بعثوا بعد موسى، وفي خطى هؤلاء سار يسوع (5: 50/46). يعرف أهل الكتاب، أي اليهود والنصارى، هؤلاء الرسل (21: 7؛ 16: 45/43)، ويعتقدون أن التعاقب وصل إلى نهايته (5: 22/19). رغم أن محمداً امتلك معرفة بقصص عدد منهم فهو يعرف مع ذلك أن هنالك عدداً آخر لا يمتلك عنهم أية معلومة (40: 78؛ 4: 162/164). ما من قائمة نستطيع أن نأخذها من القرآن يمكن أن تكون إذاً قائمة كاملة، لكن مثل تلك القوائم التي نجدها فيه ذات أهمية كبيرة لمحاولتنا فهم معنى النبوة في القرآن.

إن أقدم مقطع يمدنا بقائمة كهذه هي السورة 19، حيث لدينا قصص عدد من الرسل الذين اختارهم الله وهداهم وبعثهم. في هذه القائمة يظهر زكريا وابنه يوحنا المعمدان، يسوع، إبراهيم، اسحق، يعقوب، موسى، إسماعيل، إدريس ونوح. في 2: 130/136 لدينا أولاً ذكر لإبراهيم، اسحق، يعقوب و«الأسباط»[1] باعتبارهم أولئك الذين «أنزلت» لهم رسالة، ثم موسى ويسوع والأنبياء باعتبارهم

(1) في كتابي Foreign Vocabulary of the Qura'n، ص57، ملت إلى تحبيذ الرأي القائل إنه في هذا الاستخدام «للأسباط» كان هنالك دمج بين الأسباط الإثني عشر و«الإثني عشر» كاسم للأنباء الصغار، والذين لم يذكر منهم القرآن سوى يونان مع ذلك، يبدو لي أكثر احتمالاً أنها تعني «الآباء» الإثني عشر أبناء يعقوب، الذين أدخلوا في الفكر اليهودي المتأخر ضمن الأنبياء، والذين كان عندهم «كتاب» أيضاً هو عهد الآباء الإثني عشر الذائع الصيت.

أولئك الذين أوتوا شيئاً. هذه القائمة تُعاد في 3: 87/84. في 3: 30/33 توجد قائمة أولئك الذين «اصطفاهم» الله لخدمته الخاصة، أي، آدم، نوح، آل إبراهيم وآل عمران[1]، وكل هؤلاء متعاقبون عائلياً واحد من الآخر. تجعل السورة 57: 26، 27 التعاقب يبدأ بنوح وإبراهيم ثم الرسل الذين جاءوا في أعقابهما وأخيراً يسوع في أعقاب الرسل. تبدأ القائمة في 4: 161/163أيضاً بنوح الذي أُعقب بالأنبياء، إبراهيم، إسماعيل، اسحق، يعقوب، الأسباط، يسوع، أيوب، يونس، هارون، سليمان، داود، ومن ثم موسى في الآية التي تتلوها. أما أطول قائمتين فهما الموجودتان في 6: 84 — 89 و21: 49/48 — 91. في الأولى نجد إبراهيم، اسحق، يعقوب، يونس، داود، سليمان، أيوب، موسى، هارون، زكريا، يحيى، عيسى، إيليا، إسماعيل، اليشع، يونس ولوط. في الثانية نجد أسماء موسى وهارون، إبراهيم، اسحق ويعقوب، لوط، نوح، داود وسليمان، أيوب، إسماعيل، إدريس، ذو الكفل، يونس، زكريا ويحيى، مريم العذراء وعيسى.

أخيراً، في 33: 7 يُدخل محمد في قائمة أولئك الذين أخذ الله عليهم ميثاقاً غليظاً، أما الآخرون فهم الأنبياء، نوح، إبراهيم، موسى وعيسى.

---

(1) بالدمج الشهير بين مريم أخت موسى وهارون ومريم أم عيسى، صارت هذه الأخيرة تنتمي إلى آل عمران.

غير هذه القوائم، يمكن أن نقرأ في مكان آخر من القرآن عن هود، الذي أُرسل إلى شعب عاد القديم، عن صالح، الذي أُرسل إلى شعب ثمود، ثم عن شعيب، الذي أُرسل إلى شعب مدين، وبذلك تكتما قائمة الرسل المذكورين بالاسم في القرآن [1].

الشيء الأكثر وضوحاً بالنسبة للشخصيات في هذه القوائم هو أنهم جميعاً تقريباً هو أنهم شخصيات من العهدين القديم والجديد. وبالفعل، فقد حاول العديد من الباحثين في الغرب أن يجعلوهم

---

(1) قائمتان أخريان لا بدّ من ذكرهما على الرغم من أنهما ليستا قائمتي رسل بشكل دقيق، لكنهما مرتبطتان بالرسل، لأنهما قائمتان بالشعوب القديمة التي رفضت رسلها. إحدى هاتين القائمتين هي تلك الموجودة في السورة 50، والتي تشكّل الآن الآيات 12 – 14\13، والأخرى موجودة في 9: 70\71. تعدّ الأولى قوم نوح، شعب الرس، ثمود، عاد، فرعون، إخوان لوط، أصحاب الأيكة، قوم تبع. وتذكر الثانية قوم نوح، عاد، ثمود، قوم الأيكة، أصحاب مدين، والمؤتفكات. "المؤتفكات" هي سدوم وعمورة، على جميع الاحتمالات، ونبيها بالتالي هو لوط. "أصحاب الأيكة" هم المديانيون في قصة شعيب. شعب فرعون، أخذ الرسالة طبعاً من موسى وهارون. شعب الرسّ مذكور أيضاً في 25: 38\40 جنباً إلى جنب مع عاد وثمود، كشعب من الأزمنة الغابرة، لكنه لا نمتلك فكرة عنهم، ولا نعرف من كان النبي حنظلة، الذي يقول التقليد اللاحق إنه أرسل إليهم. قوم تبّع هم حميريو جنوب شبه الجزيرة العربية، والذين يُذكرون ثانية في 44: 37\36، لكن لا شيء يقال عن نبيهم، الذي يظن بعضهم أنه المعني بالاسم تبّع. عزير مذكور في 9: 30، ونحن نضعه بين الأنبياء، لكن المفسّرين المسلمين يتشككون ما إذا كان ينتمي إلى سلسلة الأنبياء المتعاقبة، مثله مثل لقمان، الذي يظهر في السورة 31، وذو القرنين الذين يظهر في السورة 18.

شخصيات من العهدين. فإدريس يطابق عموماً مع أخنوخ، مع أن توريTorrey يجعله ازدراس – عزرا. يعتقد أن ذو الكفل هو حزقيال أو عوبديا. وهذا الاسم، الذي يرد في 21: 85 و38: 48، ربما يكون اسماً لإيليا، تماماً مثلما أن يونان، الذي يدعى يونس عادة، يدعى في21: 87 ذو النون. غالباً ما يساوى بين شعيب ويثرو بسبب ارتباطه بمدين، وبشكل أقل احتمالاً هود مع عابر وصالح مع أبي عابر. وعلى أية حال فالتقليد المحمدي المتعلق بسلسلة الرسل المتعاقبة، بقدر ما تستمر القوائم، مشابه تماماً لقوائم موجودة عند اليهود والنصارى في ذلك الزمن. لكن ما يلفت النظر أكثر، هو أنه حين نفحص بالتفصيل أنموذج التعاليم المتعلقة بهؤلاء الرسل وبرسائلهم فسوف نجد أنفسنا وقد عدنا عند كل نقطة إلى هاتين الجماعتين، أي، اليهود والنصارى.

I ـ الآباء كأنبياء:

يبدو لنا غريباً قليلاً اعتبار آدم نبياً، لكن اقلمينضس الاسكندري بدأ الخط النبوي بأبي البشرية، معتبراً إياه نبياً «والذي تحدّث نبوياً وذلك فيما يخص المرأة وتسمية الخلائق». (21 : Strom 1). لكن هذا الانطباع أخذه من المصادر اليهودية[1]لأنه يرد عند فيلون .Quis Rer Haeres، 51، وفي السدير عولام راباه، 21 (طبعة راتنر، ص91) وفي

---

(1) في الفيدء فدات الزرداشتية، 2، يوحي اهوار مازدا بشريعته لأول إنسان ويدعى يما، وكان يريد أن يعلن أنه النبي الأول، لكن يما لم يرغب بذلك.

الزوهار 1 : 125 آ. ويعيده أوريجانس في De Principiis ، 1 : 3 : 6 (طبعة كوتشاو ، 5 : 58) وفي In Cant 2 (طبعة لوماتش 14 : 418)، وغالباً ما يشار إليه في الأدب اللاحق[1]. ولا شك أنه بتأثير هذه الفكرة أدخلت «أسفار آدم» المختلفة في التداول لاحقاً. على نحو مشابه تؤكّد المصادر اليهودية على الفعالية النبوية لنوح (سفر اليوبيل، 8 : 18 ؛ سدير عولام راباه، 11 ، طبعة راتنر، ص92 ؛ فيلون، .Quis Rer Dir Haeres ، 52)، ثم تبعهم في هذا الكتّاب المسيحيون (أقليمنضس السكندري، 1Stron : 21 ؛ تيوفيليوس ad Autol 3 : 19) ؛ بحيث لا يبدو مفاجئاً أن نرى «أسفار نوح» في التداول[2].

ويُضيف اقليمنضس السكندري في المقطع المشار إليه آنفاً إبراهيم، اسحق، ويعقوب إلى أولئك الذين تنبأوا، معيداً على ما يبدو فكرة يهودية أقدم تقول إن كل الآباء كانوا أنبياء وكان لديهم بالتالي أسفار[3].

---

(1) قارن: موسى بن كيفا، Cmm, de Paradiso ، 1 : 28 ؛ أعمال اقليمنضس: Homil 3 : 21 (طبعة شفغلر، ص95)، Excerpta ex theodoto 62 (طبعة كاسي، ص82) ؛ بتسولد Die Schatzhöhle ، ص14 من النص السرياني.

(2) ثمة مقاطع مثل اليوبيل 6 : 35 ؛ 8 : 11 ؛ 10 : 8 تربط نوح مع وثائق مكتوبة. وقد نشر يلنيك جزءاً من «سفر نوح» في عمله بيت هامدراش، 3 : 155 -160.

(3) الفكرة متضمنة في المزمور 105 : 15. قارن أيضاً: فيلون، Quaest في تك 1 : 87 ؛ وملاحظة راتنر على سدير عولام راباه، 21. وغالباً ما يذكر، كما على سبيل المثال في ميكلنا د، ح. شمعون، 170، 171 أن الوحي أنزل عليهم. إن سفر
==

2ـ العهد مع الأنبياء:

إن أخذ الله عهد مع الآباء هو فكرة أساسية في لاهوت كل من العهدين القديم والجديد. والعهد مع الأنبياء ككل ليس غير توسيع لتلك الفكرة، توسيع توحي به للغاية حقيقة أن نوح، إبراهيم، موسى، ويسوع، الذين تذكرهم 33: 7 بشكل خاص في سياق الحديث عن ميثاق الله الغليظ، هم أشخاص مرتبطون بشكل بارز في علاقات العهد في كتب الديانات الأقدم[1].

إن المقطع الذي يفسّر لنا هذا العهد هو الآية 3: 75/81. وهنالك نقرأ عن مناسبة خاصة يأخذ الله فيها من الأنبياء ككل الميثاق الإجباري أنه مقابل إعطائه إياهم الكتاب والحكمة فسوف يعدونه أنه حين يأتي رسول يصدّق ما معهم من الله سوف يؤمنون به وينصرونه. كان هذا هو الشرط الذي تولّوا بموجبه مهامهم، وعندما وافقوا وعدهم الله أنه

رؤيا إبراهيم، وعهد إبراهيم سفران منحولان شهيران، لكن لدينا أيضاً سفرا رؤيا مسيحيان لكل من اسحق ويعقوب، كما أن عهد الآباء الإثني عشر المذكور آنفاً يرمي إلى القول إنه مأخوذ من أبناء يعقوب. من المثير أنه في عهد زبولون 9: 5، لدينا التقليد القائل إن زبولون امتلك كتابات الآباء القدامى.

(1) من أجل فكرة العهد، أنظر:

P.Karge, Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament,

Kittel, Theologischen Wötresbuch,II : 105- 137 :في عمل Quell و Behm

من أجل العهد مع نوح، أنظر: تك 1: 12؛ من أجل العهد مع إبراهيم، أنظر: تك 17: 7؛ من أجل موسى والعهد، أنظر: خر 34: 28؛ تث 9: 9، 11؛ ومن أجل يسوع كوسيط للعهد الجديد، أنظر: عب 12: 24.

سيكون معهم. من الواضح أن الإشارة هنا هي إلى وجود محمد في سلسلة الأنبياء المتعاقبة، فهو الذي يأتي «مصدقاً» لما أنزل على الرسل الأوائل[1]، والآية 79/85 تربط هذا المقطع بوضوح مع ديانة الإسلام. إذا ما أخذنا الأمر من جانبه السطحي فسوف يبدو من غير المعقول أن الأنبياء، الذين كانوا كلهم موتى قبل أن ولد محمد بزمن طويل، كانوا سيدعون للوعد بأنه حين يظهر سيؤمنون به وينصرونه، وهكذا كان على المفسرين استنباط نظريات عبقرية لتفسير أن العهود مع الأنبياء كانت تتضمن أتباعهم أو أن «الأنبياء» في هذا المقطع لا تعني الأنبياء الفعليين بل ذرية الأنبياء، وهو ما يعني هنا اليهود، لأنهم زعموا أن عطية النبوة لا توجد إلا بينهم[2]. لكن الحقيقة أن هذه الآية تطرح مسألة شبيهة جداً بإحدى الأساطير اليهودية الشعبية التي تقول إن كل الآباء والأنبياء جُمعوا في سيناء، سواء الذين كانوا أو الذين سيكونون، وذلك ليشهدوا إعطاء التوراة لموسى، حيث أن التوراة كانت العهد العظيم لله مع شعبه[3]، وهناك يُخبَر موسى أن الخليفة

---

(1) 2: 95/101؛ 37: 36/37؛ قارن: 10: 38/37؛ 6: 92؛ 35: 28/31، 3: 2/3؛ 5: 52/48، ولاحظ في هذا السياق 5: 18/15؛ 16: 46/44، 66/62.

(2) أنظر: تفاسير الطبري، القرطبي، والبيضاوي للآيات ذاتها، وكذلك النقاش في كتاب الألوسي، روح المعاني 3: 184 وما بعده.

(3) وهو يدعى كذلك في تث 9: 9 -11.

الأكمل الذي يرغب به سوف لن يأتي حتى نهاية الزمن حين سيأتي على شكل المسيح[1].

تتحدث السورة 2: 123/129 عن صلاة إبراهيم كي يقيم الله من بين العرب نبياً يتلو عليهم آياته، يعلّمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم. ومحمد برأي القرآن، هو الاستجابة لصلاته، كونه النبي العربي المبعوث بكتاب عربي لينذر مكة وجوارها (42: 5/7). من هنا ينشأ القول إنه قد أُخبر عنه في الكتب السابقة (7: 156/157 ؛ 6: 61)[2]، وإنه هو بمعنى خاص في السلسلة الإبراهيمة المتعاقبة (3: 61/68)[3]، وهكذا فهو الذي لديه الكتاب والحكمة (4: 113)، والذي جاء

---

(1) تعبير مبسط عن هذه الأسطورة يمكن قراءته في عمل غنزبرغ، Legends of the Jews، 3: 398.

(2) هذا الأخير هو المقطع الشهير المتعلق بالبارقليط حيث يعتبر الوعد بالبارقليط في يو 16: 7 وما بعد على أنه نبوءة بقدوم محمد. لكن لا بد أن نتذكر أنه كان ثمة تقليد مستمر بأن ماني في وقت أبكر بكثير طابق قدومه مع وعد البارقليط (فهرست، ص ص328 -333 ؛ البيروني، Chronologie، ص 207 ؛ اغسطينس، C. Felice، 9 ؛ شمدت، Mani fund - ، ص ص 56/55)، وأن المونتانيين Montanists اعتقدوا أن البارقليط أظهر ذاته في مونتانوس Montanus (أوسابيوس، Hist, Eccel). وهكذا ففي حين يمثل العهدان القديم والجديد طفولة الدين وشبابه على الترتيب، فإن الوحي الجديد عبر مونتانوس كان يمثل نضج الدين، أنظر: (Tertullian, di Vel. Virg. 1; de Monog.14; de Pudicit. 21; Gregory Naz, Orat. XII, chap. 11).

(3) قارن: 6: 162/161 ؛ 16: 124/123 ؛ 9: 114/113 وما بعد.

ليزكيهم (67: 2؛ 2: 146/151؛ 3: 158/164). وهذا هو الدليل الحاسم على أنه سُمع بالتوقع المسياني[1] المنتشر بين أهل الكتاب، وبما أنه اعتُقد بتجربة دعواه الخاصة أنه يقدم ديانته إلى أهل الكتاب، فقد طابق بينه هو ذاته وبين هذا الشخص المتوقع، وهكذا أُدخِل في 33: 7 بين أولئك الذين أقيم عليهم الميثاق النبوي.

3 – سلسلة التعاقب النبوي:

يتضح كفاية من رسائل أنبياء العهد القديم، أن الله، قبل أن يرسل عقابه على الأمم، يعطيهم إنذاراً مناسباً بفم رسله. لكن فكرة وجود تعاقب مخطط له لمثل هؤلاء الرسل كانت لاحقة. وأصل هذه الفكرة موجود في العهد القديم، فهنالك نجد أن مثل هذا النظام النبوي

(1) مع أنه كان ثمة إدراك بين اليهود أن النبوة توقفت (مز 74: 9؛ زك 13: 2، يوسيفوس، Apion .C 1؛ 8؛ سانهدرين، 111آ؛ تو سفتا سوتا 13: 2، 1 مك 9: 27)، كان هنالك توقع أنها ستظهر بينهم من جديد (1 مك 4: 46، 14: 21؛ Sibyl .Drac 3: 78؛ Benj .Test 9: 2)، وزمن عودة ظهورها سيكون العصر المسياني (يوئيل 3: 1؛ عدد راباه 15)، حين ستوحى توراه جديدة، (Jellinek، بيت هامدراش، 3: 27 -28) ولا بد أن نتذكر كيف يظهر هذا التوقع في الأناجيل (يو 1: 21؛ لو 3: 15)، حيث يتم الحديث باستمرار عن يسوع كنبي، إضافة إلى الحديث في قصص يوسيفوس عن مدعي النبوة الذين يقدمون مزاعم مسيانية والذين كان لهم جميعا أتباع كثيرون (Theudas: Ant. XX, V,I; the Egyptian: Bell. Jud. II, Xiii,5). أشهرهم بار كوخبا وقف في التعاقب ذاته.

بحدد بني إسرائيل، فقد أقام الله الأنبياء ليحملوا رسالته من بين شعوب الأمم أيضاً. وأشهر هؤلاء في نظر الحاخامين المتأخرين كان بلعام و أيوب[1] وأصدقاؤهما، كذلك فرسالة الأنبياء اليهود لم تكن محددة بجماعاتهم. فقد أرسل يونان إلى نينوى، وعوبديا إلى أدوم، كما أن رسالات الأنبياء الكبار غالباً ما كانت موجهة إلى الأمم المحيطة أيضاً، لكن التقوية اليهودية اللاحقة كانت متلهفة على تحديد العطية النبوية بشعبها، وهكذا نجد من ناحية محاولات لإظهار أن أنبياء الأمم كانوا مرتبطين نوعاً ما بالجماعة الإسرائيلية، ومن ناحية أخرى نجد نظرية استنبطت لإظهار كيف سحبت العطية من الأمم، وحددت بعد وفاة موسى بإسرائيل حصراً[2]. مع ذلك، فرسالة الله عبر أنبيائه قُصد بها أقوام الأمم السبعين أيضاً، وهكذا دوّنت التوراة بلغاتهم السبعين[3]، فسّرها موسى بسبعين لسان[1]، في حين بشر الأنبياء

(1) من المهم في هذا السياق أن نلاحظ أن القرآن يعرف بلعام (7: 175/176) وأيوب (38: 40/41؛ 4: 161/163؛ 21: 83، 84).

(2) عدد راباه 20: 1؛ تنحوما، طبعة بوبر، 4: 132، بابا بترا، 515 -15 ب مكلتا، طبعة لاوترباخ، 1: ص4. لقد وجد محمد يهود شعب الجزيرة يزعمون امتلاكهم الحصري للوحي ولهذا السبب رفضوا القبول به كنبي (2: 91\85؛ 3: 66/71؛ وقارن: 2: 129/135).

(3) من رواية ذرية نوح كما يفصّلها تك 10 اعتُقد أنه كان هنالك اثنان وسبعون (أو سبعون) أمة مختلفة وبالتالي اثنتان وسبعون (أو سبعون) لغة. ومن العبارة الموجودة في سوتا 7: 5 نعرف أن التوراة كانت موجودة بكل تلك اللغات.

برسائلهم بسبعين لغة[2]. كانت هنالك فكرة ما عن خطة تعاقب بين الأنبياء، لأن الحاخامات أخبرونا كيف جُعل آدم يرى سلسلة الأنبياء الذين سيأتون كل في جيله[3].

لقد ظهر الامتداد الشامل للرسل في المسيحية من جديد، لأن يسوع يرسل السبعين ليبشروا برسالته (لو 10 : 1، 17). والأسطورة المسيحية الأولى استمتعت بتوسيع الفعالية التبشيرية للسبعين حالما انتقلوا إلى الأراضي المختلفة التي وقعت فيها قسمتهم وذلك باعتبارها مسرح جهودهم[4]. بالنسبة لموهبة الألسن في العنصرة فهي تسلّم أنه سيكون باستطاعتهم التبشير بألسن الشعوب المختلفة الذين أرسلوا لهم. وقد كان سفر الأعمال المنحول مقروءاً على نطاق واسع في الكنائس الشرقية[5]، وفي هذا السفر، كما يقول فنسك، The Muslim

(1) أنظر: Ginzberg, Legends of the Jews III, 429

(2) أغادات برشيت، 14 (طبعة بوبر، ص 32).

(3) سدير عولام راباه، 30 (طبعة راتنر، ص 151).

(4) لقد جمعت المادة بصورة ملائمة على يد ليبسيوس، Die apocryphen Apostelgeschichten 1884. ثمة جدولة ملائمة في مناطق مختلفة حول فعاليتهم يقدمها سليمان الذي من البصرة Basra في الفصل 48 من عمله المدعو كتاب النحلة، وهو نص سرياني نشره اي، أي فاليس بودغه عام 1886 لمصلحة Ancedota Oxoniensa

(5) أنموذج مميز من هذه الأساطير هو ذلك الموجود في الغادلا حواريات (جهاد الحواريين) الأثيوبي، الذي نشره إي. أي ناليس بودغه عام 1898، وهي طبعة رخيصة للترجمة المنشورة في Oxford University Press(لندن، 1935).

Creed، ص203، نجد الفكرة حول إرسال رسول إلى كل أمة، مثلما هي الحال في الإسلام. ثمة مواز أكثر قرباً إلى المفهوم القرآني المتعلق بهذه المسألة هو ذلك المأخوذ من ماني، الذي لم يكتف فقط بإرسال تلاميذه كرسل إلى شعوب الأقطار المحيطة، بل قال هو ذاته في حديثه إلى الملك الساساني شاهبور الأول في النص المعروف باسم شاهبور كان، والذي يستشهد به البيروني (Chronologie، طبعة زاخاو، ص207):

«الحكمة والمآثر العظيمة كان يأتي بها دائماً إلى بني البشر الرسل المرسلون من زمن إلى آخر من الله . وهكذا ففي أحد العصور جاءت إلى الهند على يد نبي يدعى بوذا، وفي عصر آخر على يد نبي اسمه زرادشت إلى فارس، وفي آخر على يد يسوع إلى الغرب. والآن نزل الوحي، هذه النبوة في هذا العصر الأخير، عبري أنا ماني، رسول الله بالحقيقة إلى بابل».

4ـ بشرية الرسل:

مما يلفت النظر هنا كيف أن القرآن يذكر غالباً توقّع الناس أن الرسول من الله يجب أن يكون ملاكاً (17: 94/92، 96/94؛ 6: 8، 9؛ 23: 24)، وهو توقع شُعِر مقابله بضرورة التأكيد المستمر أنهم بشر أيضاً (21: 7، 8؛ 25: 20/ 22؛ 17: 95/93 — 97/95؛ 14: 13/11؛ 12: 109؛ 7: 33/35)، مع أن الله يستطيع طبعاً أن يختار رسله من بين الملائكة أو البشر (22: 74/75)، والملائكة ينقلون الوحي (16: 2). وربما تكون ثمة علاقة بين هذا التوقع للملائكة كرسل

وحقيقة أن اللفظة العبرية مَلاك والآرامية مَلَك، مثل اليونانيا ξολεγγα، تعني «رسولاً» و«ملاكاً» في آن. مع ذلك فهنالك أيضاً حقيقة أن الملائكة كرسل الله يأتون بالرسالات والوحي أمر معروف جيداً في العهدين القديم والجديد. فالملاك هو الذي جاء إلى زوجة منوح (قض13 : 2 وما بعد)، والملائكة جاءوا إلى لوط (تك 19)، وجاء ملاك إلى جدعون في عفرة (قض 6: 11 وما بعد)، وكان جبريل هو الذي ظهر لكل من دانيال (دا 9 -12) ولمريم العذراء (لو 1 : 26 وما بعد).

لكن أنبياء العهد القديم كانوا بشراً بمحدودية البشر وعدم كمالهم لقد أُرسلوا (ار 14 : 15 ؛ 23 : 21، 32 ؛ 29 : 19 ؛ حز 2 : 3 ؛ اش 6 : 8 ؛ يونان 3 : 1 -3 ؛ 2 أخ 36 : 15)، تماماً كما يلح محمد أن الأنبياء مرسلون (43 : 5/6 ؛ 23 : 33/232 الخ). كذلك فكما يلح محمد فَهُم في التوراة عبيد دائماً (ار 7 : 25 ؛ 2 مل 9 : 7 ؛ 17 : 13، 23 ؛ 21 : 10 ؛ 24 : 2 ؛ عزرا 9 : 11 ؛ عاموس 3 : 7 ؛ دا 9 : 6 ؛ حر 38 : 17 ؛ ار 7 : 25 ؛ 25 : 4 ؛ 35 : 15)، الذين وضع الله ضمنهم كلمته (ار 1 : 9 ؛ 23 : 16 ؛ زك 8 : 9)، حتى ينذروا (ار 6 : 10 ؛ 44 : 4 -14 ؛ حز 2 : 1 -7 ؛ 3 : 18، 19 ؛ 34 ؛ 35 ؛ أع 20 : 31)، ويبشروا (اش 40 ؛ 41 ؛ 27 ؛ 55 ؛ 40 -42 ؛ ناحوم 1 : 15)[1]. بل إنهم يكشفون حيث يكون الأمر ضرورياً معرفة الله السرية

---

(1) الأنبياء لا بد أن يكونوا أشخاصاً فرحين هو محتوى نظرية الحاخامين الذين اعتقدوا أن روح النبوة لا تحل على الرائي إلا حين يكون في حالة فرح. أنظر لأجل هذا Ginzberg, Legends, II, 116

(عاموس 3: 7). وأقاويلهم، لأنهم بشر ويتعاملون مع أوضاع بشرية، ستخدم الأمثال عموماً (حز 24: 3؛ 17: 2؛ 20: 49؛ لو 5: 36؛ مر 2: 13)، حيث الكلمة العبرية משל ماشال والكلمة الآرامية ܡܬܠܐ اللتان تشكلان الأساس الذي قامت عليه الكلمة اليونانية παραβολη، هما على وجه الدقة مَثَل التي تطلق في القرآن على الأمور المشابهة المستخدمة من قبل رسل الله. ومن هوشع (12: 10) نعرف حقاً أن أموراً مشابهة كانت متوقعة من الأنبياء، الذين يرسلون دائماً بلغة شعبهم (حز 3: 6/5).

5 – مصداقية الرسالة:

لقد لاحظنا للتو أن بعضاً من مستمعي محمد قالوا جازمين إنهم لا يستطيعون تصديق نبي لا ينزل ناراً من السماء على إحدى الأضاحي (3: 179/183). وعادة ما تعتبر الإشارة هنا إلى قصة ايليا في 1 مل 18، مع أن الفكرة ذاتها موجودة في قصة جدعون في سفر القضاة 6: 17 -24. وعلى أية حال فهذا دليل مؤكد على وجود مفاهيم عند أولئك المستمعين مستمدة من العهد القديم، وبما أنه يبدو أن المكيين كانوا يعرفون جيداً أن كل الرسل القدامى قدموا آيات (21: 5؛ 6: 124)، يبدو أن أهل الكتاب في أيام محمد تحدثوا كثيراً عن عجائب الرسل بحيث أنه حين سمع الشعب أن محمداً يطالب بمكان ضمن سلسلة الأنبياء المتعاقبة طالبوه مباشرة بتقديم معجزة كدليل على الصدق (20: 132؛ 21: 5؛ 17: 92/90 وما بعد؛ 10: 21/20؛

6 : 37، 109)[1]. وكانت الإجابة على هذا بأنه حين أعطيت تلك الآيات للشعوب الأولى لم يكونوا يصدقون بها (17 : 61/59 ؛ قارن: 6 : 109). لم يكن هذا الطلب شيئاً جديداً. فحين كان يسوع يقدم بشارته سئل: «فأي آية تأتينا بها أنت فنراها ونؤمن بك؟ ماذا تعمل؟» (يو 6: 30 ؛ قارن: مت 12 : 38 ؛ 16 ؛ 1 ؛ لو 11 : 16). طلب كهذا لم يكن غير طبيعي بين أولئك المستمعين. فقد قرأوا كيف أعطي موسى عصاه لغرض خاص هو أن يعمل بها آيات تصدّق رسالته (خر 4 : 17)، وقيل له عندما أعطيت له إنه إذا لم يؤمن به المصريون من الآية الأولى فقد يؤمنون به من الثانية (خر 4 : 8). وكانوا سيتذكرون، أن هارون أيضاً قدّم آيات (خر 4 : 30 ؛ 7 : 9)، وأن الرجل القادم من يهوذا في قصة 1 مل 13، قدّم آية برهاناً على رسالته. وكان اعتقاداً شائعاً أن الآيات والعجائب متوقعة من الأنبياء حقيقيين كانوا أم كاذبين (13 : 1 -5). وكان يسوع قد أنذر بأن الأنبياء الكذبة الذين سيأتون سيظهرون آيات عظيمة من التي قد تخدع حتى الأخيار (مت 24 : 24)، واعتاد الحاخامات أن يقولوا إنه حين يظهر نبي ويبدأ بالتنبؤ، إذا قدّم آية أو عجيبة سوف يصغي إليه الناس، لكن إذا لم يفعل لن يصغي لناس إليه (سيفره تثنية 17 : 19 الفقرة 177). وأعمال الرسل

(1) قارن في هذا السياق: 6 : 124 ؛ 13 : 8/7 ؛ 2 : 112/118 ؛ 19 : 49/50.

المنحول مليء بقصص العجائب التي قام بها تلاميذ المسيح للبرهان على صحة رسالتهم في مختلف الأراضي التي أرسلوا إليها.

إن كلمة آية المستخدمة عادة في القرآن والتي هي المعادل العربي لأوت אוֹת العبرية وآثة ܐܬܐ الآرامية تطلق على الآيات التي ربطت بطريقة خاصة مع رسل الله ووحيه لهم[1]. أما الكلمة الشائعة الأخرى بيّنات فهي مشكّلة من الجذر بيّن، والمعادل العبري لها هو الصيغة هيبين הבין، المستخدمة في العهد القديم بالمعنى ذاته تماماً، وبشكل خاص في سياق الحديث عن تبيين الله تفكيره وهدفه للبشر[2].

6ـ محاسبة الرسل:

لا شك أنه من الطبيعي في محاكم الملوك البشريين أن أولئك الذين عهد إليهم مهمة يجب أن يستدعوا لتقديم وصف لقيامهم بتلك المهمة، وهو ما يوحي بأن ملك الملوك سوف يطالب بحساب رسله والأمم التي أرسلوا إليها على حد سواء. هنالك حكايتان عن يسوع (لو 16 : 1 - 12 و19 : 12 -16) تصوّران السيد وهو يطلب حساباً من وكلائه الذين عهد إليهم بثروته، وفي الحكايتين على حد سواء هنالك إشارة واضحة إلى حساب قادم عند الله، والحساب العظيم في يوم القيامة هو

(1) قارن: C.A. Keller, Das Wort Oth als Offenbarungszeichen, 1945

(2) مز 119 : 27، 34، 73، 135، 169 ؛ اش 28 : 9 ؛ دان 8 : 16.

مكان صالح لأجل هذا، وهكذا فتلك الإشارات القرآنية مثل 5: 108/109؛ 7: 5/6 إلى حساب من هذا النوع في يوم القيامة قد تكون جزءاً من أية صورة للحساب الأخير. لكن إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مقاطع أخرى مثل 77: 11؛ 16: 91/89؛ 39: 69 وما بعد، التي توحي أن الحساب في يوم القيامة يبدأ باستدعاء الأنبياء للشهادة[1]، فالتشابه مع عبودا زارا (92آ — 3) ملفت للنظر إلى درجة أننا قد لا نستطيع تجنب استنتاج تور أندرا[2] أن الطرفين نتاج للمفهوم ذاته حول معنى الوحي من الله ومسؤولية الإنسان بالاستجابة إلى رسالته حين تأتي إليه.

وهكذا نصل في نهاية دراستنا الثانية حول القرآن ككتاب مقدّس إلى النقطة ذاتها التي وصلنا إليها في دراستنا الأولى. ففي إنجازه لرسالته التي أحس أنه مدعو إليها عرف محمد أنه لا بد أن يكون لديه كتاب مقدّس مثل الذي عند أهل الكتاب، وهكذا نجد أن التشابه كبير فيما يتعلق بالنظرية التي تتحدث عن طبيعة الكتاب المقدّس بين المسلمين وأهل الكتاب هؤلاء. الكتاب، بأية حال، نقل عبر الرسل المبشرين

---

(1) يقدّم كتاب الدرة الفاخرة المنسوب خطأ للغزالي، ص ص 71 وما بعد، كثيراً مشهد الأنبياء المدعوين والذين عليهم أن يواجهوا مللهم المناسبة، قارن أيضاً الشعراني، تذكرة، ص 51.

(2) Urspnung، ص69، وفي عهد الآباء الإثني عشر لدينا الفكرة القائلة إن أفاضل القدماء اخنوخ، سام، نوح، إلخ. سيبعثون أولاً يوم القيامة من أجل نوع من المواجهة مع جماعاتهم.

الذين بعثهم الله، الأنبياء الذين أعطاهم الله الوحي. وقد كان لأهل الكتاب نظريتهم أيضاً المتعلقة بالأنبياء ورسالتهم، أي نوع من «مذهب النبوة»، ويتضح الآن لماذا يؤمر العرب في مقاطع مثل (16: 45/43؛ 21: 7) بسؤال أهل الكتاب عن الأنبياء. لأنه من الواضح أنهم كانوا سيخبرون بالقصة ذاتها التي كان يخبر بها، فأنموذجه قريب جداً من أنموذجهم في هذه المسألة، لأنه استخدمه في تسويغ رسالته لشعبه.

القسم الثالث

ما أن بدأ أنموذج طبيعة الرسالة النبوية بالتشكّل، مشابهاً بشكل أساسي الأنموذج المقابل عند أهل الكتاب، حتى كان طبيعياً أن تتشكل أيضاً الفكرة المتعلقة بالرسالة الخاصة وذلك اعتماداً على أنموذج السلسلة النبوية المتعاقبة هذا. فكما كان الأنبياء نذيرين، كان محمد نذيراً أيضاً(منذر، 79: 45؛ 13: 8/7؛ 38: 3/4؛ نذير، 51: 51/50؛ 53: 57/56؛ 7: 188). وكما كانوا مبشرين، كان هو مبشراً أيضاً (25: 58/56؛ 17: 106/105؛ 33: 4/45) وبشيراً (11: 5: 22/19؛ 7: 188). وكما كان لديهم وظيفة شاهد، كذلك هو شاهد من الله (11: 20/17؛ 33: 44/45). وكما أن مجيئهم كان رحمة من الله، كذلك فهو بُعث رحمة (21: 107). وكما أنهم بعثوا بلغة الشعب الذي كانت له رسالتهم، كذلك بعث هو برسالة عربية (44: 58؛ 16: 105/103). وكما أُخبروا أن مسؤوليتهم تنحصر في إعلان رسالتهم بوضوح، كذلك يقال له الشيء ذاته (3: 19/20؛ 5: 93/92؛ 13: 40؛ 64: 12). وكما هم جاءوا بأوامر الله، كذلك فعل هو (65: 5). وكما أشاروا إلى رهبة يوم القيامة الآتي، كذلك فعل هو(39: 71؛ 6: 130). وكما سخر الناس منهم ودعوهم كذّابين، كذلك سخروا منه (15: 95؛ 21: 42/41؛ 25: 43/41؛ 5: 62/57)، وتعاملوا معه ككاذب (6: 148/147؛ 3: 181/184؛

22 : 43/42). وكما جادلهم الناس حول رسالتهم، كذلك يجادلونه (22 : 3، 8، 67/68؛ 6: 25؛ 6 : 8)، وكمـا حـاول النـاس أن يؤذوهم، كذلك تماماً حاولوا أن يفعلوا معه (22: 71/72).

لكـن مـا يهمنـا أكثـر في دراستنا الحاضـرة هـو أن قصـص الأنبيـاء السابقين، الذين يُقَال أنه يقف في سلسلتهم المتعاقبة، راحت تتناسب مع الأنموذج ذاته. والشخصيات الغامضة وغير محدَّدة المعالم في المقاطع المكية الأول تأخذ قصصها شكلاً على نحو تدريجي، وهكذا حسبما تظهـر عنـد نهايـة الـدعوة، يكـون ميلـها متزايـداً لأن تأخـذ أنموذجـاً متبلوراً، أي، الأنموذج الذي كان أساس الفكرة حول الرسالة.

الأنبياء مصطفون (22: 74/75؛ 27: 59/60)، وهكذا نقرأ أن آدم كان مجتبى (20: 120/122)، وكذلك نوح (3: 30/33)، إبراهيم (16 : 121/122؛ 2: 124/130)، يعقـوب (38: 47)، يوسـف (12 : 6)، يونس (50 : 68)، وموسى (20: 13)، في حين نجد في المقطع 6: 84 — 87 أن اسـحق، داود، سـليمان، أيـوب، هـارون، إسماعيـل، لوط، الياس، يسوع، يحيى وأباه زكريا هم أيضاً مدرجون ضمن أولئك الذين اجتباهم الله[1]. محمد، طبعاً، هو المصطفى بلا منازع.

(1) ثلاثة أفعال مختلفة تستخدم «للاختيار» في سياق الحديث عن رسول الله، هي اختار، اجتبى، واصطفى، لكن من أجل غايات نقاشنا هنا الثلاثة مترادفة ويمكن ترجمة كل واحد منها إلى باخر التوراتي. في القرآن اختيار الله ليس مقصوراً على اختيار سلسلة الأنبياء المتعاقبة، فهو اختار طالوت ليكون ملكاً على إسرائيل (2: = =

بمعنى خاص جداً الأنبياء مهتدون (36: 20/21)، وهكذا نقرأ أن ادم كان مهدياً (20: 120/122)، مثلما كان نوح (6: 849)، إبراهيم (20: 78 ؛ 6: 80)، موسى (40: 56/53)، اسحق ويعقوب (6: 84)، ويسوع (5: 50/46). وإلى هؤلاء يضيف المقطع 6: 84 — 86 أسماء لوط، داود، سليمان، أيوب، هارون، إسمعيل، يونس، الياس، أليشع، يحيى وأبيه زكريا، وذلك باعتبارهم أولئك الذين هداهم الله إلى الصراط المستقيم. لمحمد أيضاً هذه الهداية الخاصة (34: 49/50 ؛ 93: 7).

كرسل لله فقد مُنحوا، كنعمة خاصة من ربهم، بيّنات (3: 180/181)، وهكذا نقرأ كيف كان لنوح بيّنة (11: 30/28)، وكذلك لشعيب (11: 90/88 ؛ 8: 83/85)، وهود (9: 71/70)، صالح (7: 71/73)، إبراهيم ولوط (9: 71/70)، يوسف (40: 36/34)، موسى (17 103/101 ؛ 2: 86/92)، ويسوع (2: 81/87، 254/251). محمد أيضاً جاء بالبينات (61: 6).

لقد كان الأنبياء أمناء، وهكذا نجد ذلك يقال عن نوح (26: 107)، هود (7: 66/68 ؛ 26: 125)، إبراهيم (53: 38/37)، لوط (26: 162)، الياس (37: 132)، صالح (26: 143)، شعيب (26:

248/247)، والعذراء مريم كانت «مصطفاة» (3: 37/42). وهذا يتناسق مع الاستعمال التوراتي.

178)، يوسف (12 : 54)، وموسى (18 : 17/44 ؛ 28 : 26). وفي السيرة نقرأ كيف كان متعارفاً على دعوة محمد من قبل أهل بلدته بالأمين (ابن هشام، سيرة، ص125).

وبمعنى مميّز الأنبياء هم «الصالحون»[1] (27 : 19 ؛ 37 : 98/100 ؛ 12 : 102/101)، وهكذا فهذا اللقب موجود في سياق قصص إدريس (21 : 86)، نوح (66 : 10)، إبراهيم (2 : 124/130 ؛ 16 : 123/122)، لوط (21 : 75 ؛ 66 : 10)[2]، إسماعيل (21 : 86)، إسحق (37 : 112)، يعقوب (21 : 72)، يوسف (12 : 101 /102)، شعيب (28 : 27)، الياس (6 : 85)، ذو الكفل (21 : 86)، يونس (68 : 50)، سليمان (27 : 19)، يسوع (6 : 85 ؛ 3 : 41/46)، يحيى (3 : 34/39) وأبيه زكريا (6 : 85).

---

(1) هذه الكلمة تطلق أيضاً على أتباع أحد الأنبياء المخلصين، وبما أن الصالحين في القرآن تمثل بوضوح الصديقيم في العهد القديم (الـ ουακιδ في التوراة اليونانية)، ربما نستطيع أن ندخل هنا اللقب صدّيق الذي يطلق في القرآن على إبراهيم (19 : 42/41)، إدريس (19 : 57/56) يوسف (12 : 46)، العذراء مريم (5 : 79/75)، كما أطلق أيضاً على مؤمنين مخلصين معينين في 4 : 71/69 ، 57 : 18/19، أنظر: Foreign Vocabulary in the Qura'n pp 194-195.

(2) إن اعتبار لوط مشمول بين الصالحين يحمل صفة مسيحية. فنحن لا نجد إلا في الوثائق اليهودية المتأخرة جداً أن لوطاً مشمول في مثل هذه الرفاقية، في حين نجد أن لوطاً ومنذ رسالة بطرس الثانية (2 : 8) يشار إليه في الدوائر المسيحية على أنه σ ιιακιδς.

الرسل يأتون بالحق[1] (2: 209/213؛ 7: 41/43)، وهو تعبير غالباً ما يطلق على وحي الله (45: 28/29؛ 42: 16/17؛ 39: 42/41؛ 2: 209/213)، والذي نجده في سياق الحديث عن رسالة إبراهيم (21: 56/55)، موسى (2: 66/71؛ 40: 26/25)، وداود (38: 25/26). كذلك فمحمّد مرسلٌ بالحق (2: 113/119؛ 4: 168/170؛ 23: 72/70؛ 35: 22/24؛ 37: 36/37).

لقد رأينا للتو، أن الأنبياء أُرسلوا «كمنذرين» لينذروا معاصريهم (46: 20/21؛ 54: 5؛ 35: 22/24)، ويقال هذا بشكل خاص عن هود (26: 136)، صالح (54: 24، 25)، نوح (71: 2)، لوط (54: 136)، وبالطبع عن محمد (10: 2؛ 6: 51؛ 74: 2). ويؤكد في 2: 219/213، 6: 48 أنهم كانوا مبشرين، ويقال إن هذا كان بشكل خاص رسالة يسوع (61: 6) ومحمد (25: 58/56؛ 48: 8).

رسل الله يستطيعون المطالبة بأن يطاعوا، وهكذا نجد أن صالح يطالب بمثل هذه الطاعة (26: 144، 150)، كما يفعل هود (26: 126، 131)، نوح (71: 3؛ 26: 110)، شعيب (26: 179)، لوط (26: 163)، يسوع (43: 63؛ 3: 44/50)، والرسول المجهول الاسم في (23: 36/34). على نحو مشابه محمد يجب أن يطاع (64: 12؛ 8: 1، 20، 48/46؛ 47: 35/33؛ 3: 29/32). لكن عليهم

[1] وهكذا فالرسل الملائكيون جاؤوا بالحق (15: 55، 64).

أن لا يطلبوا أجراً من البشر وهو أمر يُفْرض على صالح (26: 145)، هـود (11: 53/51؛ 26: 127)، نـوح (11: 31/29؛ 26: 109)، شعيب (26: 180) ولوط (26: 164)، تماماً كما يفرض على محمد أن لا يطلـب أجـراً مـن البشـر (38: 86؛ 23: 74/72؛ 25: 59/57؛ 12: 104؛ 42: 22/23).

لقـد عُيِّر الأنبيـاء بـأنهم مجرد بشر (36: 14/15؛ 64: 6؛ 14: 12/10)، وهذا ما حدث لصالح (26: 154)، لهود (7: 67/199)، لنـوح (11: 29/27)، لشـعيب (26: 186)، لموسـى وهـارون (23: 49/47) وللرسـول المجهـول الاسـم في 23: 34/33، 40/3. كـذلك فقد عُيِّر محمد بهذا أيضاً (21: 3). لذلك، من غير المفاجئ أن التجربة المشتركة بين الأنبياء كانت رفضهم من قبل شعبهم[1]. وكانت هذه تجربة نـوح (54: 9؛ 71: 5)، صـالح (91: 11)، هـود (11: 56/53)، إبراهيم (6: 80 وما بعد)، لوط (54: 33، 36)، موسى (61: 5)، الرسول المجهول الاسم (23: 34/33 وما بعد) ويسوع (3: 45/52). ولا يحتاج إلى مزيد من التفاصيل القول إن تلك كانت تجربة محمد حين أراد الدعوة في مكة.

---

(1) لأن كل نبي يُختار من بين شعبه يشار إليه عموماً «بأخيهم». يقال هذا عن صالح الذي كان «أخا» ثمود (27: 45/46)، عن هود الذي هو «أخو» عاد (11: 52/50)، عن شعيب الذي هو «أخو» مدين (29: 35/36). كذلك فإن نوح «أخو» شعبه (26: 106) ولوط أخو شعبه (26: 161).

أما التهمة الأكثر شيوعاً بحقهم فكانت أنهم كانوا مدّعين والذين لا بد أنهم كانوا يكذبون (50: 12، 13). كانت هذه تجربة نوح (54: 9)، هود (26: 123، 139)، شعيب (29: 36/37)، إبراهيم (29: 17/18) ولوط (26: 160)، موسى وهارون (23: 50/48)، إيليا (37: 127) والرسول المجهول الاسم (23: 40/38). ذلك أيضاً ما حدث لمحمد (6: 148/147؛ 3: 181/184؛ 22: 43/42). أحياناً كانوا يعتبرون أشخاصاً مسحرين. وهذا ما قالوه عن نوح (54: 9؛ 21: 25)، صالح (26: 153)، شعيب (26: 185)، موسى (17: 103/101)، وقيل أيضاً عن محمد (17: 50/47؛ 25: 9/8). أحياناً كانوا يعتبرونهم مجانين (51: 52)، مثلما قالوا عن نوح (54: 9)، هود (11: 57/54؛ 7: 64/66) وموسى (51: 39)، أو يتهمونهم بالسحر (51: 52)، مثلما فعلوا مع موسى (51: 39) ويسوع (5: 110)، ومحمد أيضاً (38: 3/4). وأحياناً يذهب شعبهم إلى ما هو أبعد من ذلك ويحيك المؤامرات لإيذائهم، (40: 5؛ 3: 180/183). لقد فعلوا هذا لصالح (27: 49/48 وما بعد)، إبراهيم (29: 23/24)، موسى (40: 27/26) ويسوع (3: 57/54؛ 4: 156/157؛ 5: 110). وبطريقة مشابهة حاكوا المؤامرات ضد محمد (22: 71/72). مع ذلك فقد كان سلام الله معهم (37: 181؛ 27: 61/59). كان مع إبراهيم (37: 109)، مع نوح (11: 50/4؛ 37: 77/79)، مع موسى وهارون (37: 120)، مع الياس (37: 130)، مع يسوع (19: 34/33) ومع يحيى (19: 15). كذلك فإن رسالة محمد تهدي إلى سبيل السلام (5: 18/15).

كان عون الله متاحاً لمساعدة رسله. فحين كانوا يدعونه في حالة الحزن كان يستجيب لهم. فقد استجاب لدعوة نوح (11: 47/45؛ 21: 76)، موسى (20: 26/25)، أيوب (21: 83؛ 38: 40/41)، يونس (21: 87؛ 68: 48)، زكريا (19: 2؛ 21: 89)، في حين تحدّثنا السورة 93 كيف ساعد الله محمد عندما احتاج. والله أيضاً هو الذي أعطاهم منحة المعجزات عندما كانوا يُتحدّون لتقديم آية كدليل على دعوتهم. وهكذا فقد تحدّوا صالح (26: 154)، وكذلك هود (11: 56/53)، شعيب (26: 187) وموسى (7: 103/106). في حين كان محمد موضع تحد باستمرار (11: 5؛ 20: 123؛ 17: 92/90 وما بعد). من هنا فقد أعطي صالح ناقته العجائبية (17: 61/59)، وأعطي موسى آياته الخاصة التسع (17: 103/101)، إضافة إلى آيتي عصاه ويده (20: 18/17 وما بعد)، والنار صارت باردة حتى لا تحرق إبراهيم (21: 69)، وصار الحديد ليناً لداود (34: 10)، وخضعت لسليمان الريح (38: 35/36)، وكذلك الطيور (27: 16)، وشفى يسوع بشكل عجائبي الشخص الذي ولد أعمى والأبرص بل أقام الموتى (3: 43/29؛ 5: 110). أما معجزة محمد فهي كتابه، أي القرآن.

سوف نلاحظ للتو أن أنموذج قصص الأنبياء هذا يستمدّ تفاصيله تقريباً من مادة أسطورية بقدر ما يستمدّها من أسفار أهل الكتاب، مع أن خطة هذا الأنموذج العامة تشبه خطة مقابلة توراتية. ولأن محمدا

موجود في سلسلتهم المتعاقبة فهو يؤمر بأن يقصّ حكاياتهم (15: 51؛ 16: 42/41، 52/51، 55/54، 57/56؛ 38: 16/17، 40/41، 49، 48؛ 10: 71/72)، وبحسب القرآن فالله ذاته يقص على محمد حكايــــاتهم (20: 99؛ 11: 141/120؛ 12: 3؛ 28: 2/3؛ 7: 99/101؛ 3: 51/58)، لأن الله هو الذي أعطى القصص الموجودة في أسفار أهل الكتاب. هذا يعني أن كتابه أعطي عن طريق الوحي مثلما أعطيت الأسفار التي قبله عن طريق الوحي.

السمة البارزة في رسالة الأنبياء، بالفعل، كانت أن الله تحدّث إليهم عبر الوحي. يقال هذا عن آدم (2: 37/35)، نوح (23: 27)، إبراهيم (21: 51/52؛ 161/163)، إسماعيل (2: 130/136؛ 3: 87/84؛ 4: 161/163)، إســــحق (21: 73؛ 4: 161/163)، يعقوب (21: 73؛ 4: 161/163)، أيوب (4: 161/163)، يوسف (12: 15)، موسى (20: 13)، داود (38: 28/29)، سليمان (4: 161/161)، يسوع (4: 161/163)، ويحيى (19: 12/13). وبطريقة مشابهة يُقَدّم الله على أنه يتحدّث عبر الوحي إلى محمد (38: 70؛ 41: 42/43؛ 72: 1؛ 21: 46/45، 108؛ 17: 41/39، 75/73، 88/86؛ 18: 26/27، 110؛ 12: 102/103).

في هذا السياق تستخدم كلمتان تقنيتان هامتان هما نزّل (والفعل المشتق منها أنزل والاسم تنزيل)، وأوحى، مع الاسم المشتق منه وحي.

لا توجد في سلسلة نزّل أية مشكلة. فبما أن الآلهة تقيم في السماء عالياً فأية رسالة منهم إلى الخلائق على الأرض يجب بوضوح أن «تنزل». وهكذا ففي بلاد ما بين النهرين القديمة كان الحلم، هاتف الوحي أو الوصيّة، «ينزلون» من الآلهة إلى البشر[1]. وفي العهد القديم يكون الوحي النبوي بالتنزيل من يهوه أو روحه. والرب «نزل» إلى المكان حيث كان على موسى أن يقابله ويتلقى التعاليم الإلهية (عد 11 : 17)، لكن الروح هي التي «نزلت» على بلعام وجعلته يتنبأ (عد 24 : 2)، وعلى ألداد وميداد وجعلتهما يتنبآن في الخيمة (عد 11 : 26 -29)، وعلى شاؤول في تجربته غير المتوقّعة المدوّنة في سفر صموئيل الأول، 10 : 6، 10. الرؤى التي حصل إدريس بوساطتها على وحيه في الغيب «نزلت عليه» (إدريس الأثيوبي 13 : 8). في العهد الجديد فإن «نزول الروح» أيضاً يوم العنصرة هو الذي جعل الرسل يتكلمون (أع 2 : 1 -4). وفي الأدب المسيحي واليهودي للأزمنة المتأخرة هنالك إشارة مستمرة إلى مفهوم «النزول» هذا وذلك في سياق الحديث عن الوحي، لكن الفكرة غير مقيدة بهاتين الديانتين فقط، لأننا نقرأ في ياسنا 44 : 1 صلاة زرادشت التالية :

«وهكذا حتى يمكن للحق العطوف أن يأتي بنجدته في وقتها، وبالفكر الخير للسماء ـ بقوته المباركة ينزل».

---

(1) في اللغة السومرية الفعل المركب آ...آغ يعني «يرسل» و«يأمر» أيضاً، والاسم الموافق آ -آغ (ـ غا) يعني "رسالة".

لذلك، حين نقرأ في القرآن أن المكّيين ينكرون أن الله «أنزل» أي شيء (6: 91)، يمكن لنا أن نفترض أنهم كانوا مؤتلفين، من احتكاكهم مع أهل الكتاب، مع ما عناه محمد حين أشار إلى رسالته باعتبارها تنزيل[1]، أو باعتبارها شيئاً منزلاً (6: 114 منزّل). لكننا نجد هذا الفعل ذاته حقاً في قصص الشعراء العرب الذين يقال إن أشعارهم هم أيضاً «أنزلت عليهم». فحسّان بن ثابت، على سبيل المثال، يخبرنا كيف أن أشعاره ذات الأهمية الكبيرة نزلت عليه من السماء إبان الليل (ديوان، طبعة البرقوقي، القاهرة، 1929، ص335).

الوضع بالنسبة للمصطلح الآخر أكثر تعقيداً إلى حدٍّ ما؛ فأوحي هي الصيغة الرابعة من الفعل وحى، وهي على صلة قرابة بوَحايا الأثيوبية. والقرآن لا يستخدم الصيغة البسيطة للفعل مع أن كلمته الشائعة، وحي، هي فعلاً الاسم المشتق من تلك الصيغة البسيطة.

تستخدم وحى بهذا المعنى البدئي في السورة 19: 12/11، حيث زكريا الحزين، الذي ابتلي بالبكم فلم يعد باستطاعته التحدّث بلسانه، كان عليه أن يستخدم الإشارات للتعبير عما يريد أن يقوله. قريب جداً إلى هذا المعنى «أوحى» أي، أن يعطي توجيهاً من الداخل[2]. وهكذا

---

(1) قارن: 69: 43؛ 56: 79/80؛ 20: 3/4؛ 26: 192؛ 41: 1/2 إلخ. تطلق تنزيل في القرآن فقط على الرسائل المنزلة على محمد، ولا تطلق أبداً على الرسائل المنزلة على أي نبي آخر، مع أن الفعل يطلق على الرسالة في التوراة والإنجيل (3: 2/3؛ 4: 135/136).

(2) يترجم ر، بل في ترجمته للقرآن أوحى دائماً بالفعل suggest، الذي يغطي كل معاني الكلمة.

فالله يوحي إلى موسى أن يلقي عصاه لتصبح حيّة (7: 117/114)، يوحي له أن يضرب الصخرة ليخرج منها الماء (7: 160)، يوحي له أن يقود الإسرائيليين ليلاً (20: 77/79؛ 26: 52)، يوحي له أن يضرب البحر بعصاه (26: 63)، ويوحي له ولهارون أن يجعلا قبلة وأن يقيما الصلاة (10: 87). كذلك فقد أوحى لأم موسى أن ترضع الطفل (28: 6)، ثم أن تقذفه في التابوت (20: 38). وقبل ذلك أوحى لإسحق ويعقوب فعل الخيرات (21: 73)، وأوحى لنوح أن يبني الفلك (23: 27). وفي يوم القيامة سوف يوحي للأرض أن تحدث أخبارها (99: 5). وقبل ذلك أوحى لإسحق ويعقوب فعل الخيرات (21: 73)، وأوحى لنوح أن يبني الفلك (23: 27). وفي يوم القيامة سوف يوحي للأرض أن تحدث أخبارها (99: 5). لكن ليس الله وحده الذي يوجّه بذلك عن طريق الإيحاء من الداخل، لأن الشياطين بين الجن والناس يوحي بعضهم إلى بعض «زخرف القول» (6: 112). في ضوء هذا قد يحق لنا تفسير مقطع من نمط 16: 123/124 على أنه يعني أن الله حفز محمداً كي يتبع عقيدة إبراهيم، أي، أنه لم يكن وحياً صريحاً بقدر ما كان تحفيزاً داخلياً مثل ذلك الذي شعر به نوح أو اسحق أو يعقوب.

تطور آخر صغير لفكرة الوحي من الداخل هذه يظهر فيما يقال عن الله من أنه علّم النحل بهذه الطريقة كيف يبني بيوته (16: 68/70). ومن هذا لا توجد غير خطوة واحدة نحو المفهوم التقني «وحي». بهذه الطريقة يوحي الله بإرادته للملائكة (8: 12)، والرسل الملائكيون ينقلون إرادته الموحاة إلى البشر (42: 51). كانت هذه أيضاً

حالة كل رسله البشريين (14: 16/13)، وهكذا فهؤلاء الرسل مميزون بأنهم أولئك الذين أعطاهم الله وحياً (12: 109، 16: 45/43؛ 21: 7). وقد كان هذا شرفاً مميزاً إلى درجة أنه قاد إلى التزييف، فبعض الذين لم يتحدّث الله إليهم يزعمون كذباً أن وحياً إلهياً أعطي لهم (6: 93)[1].

وفي 4: 161/163 لدينا عبارة تقول إن الله تحدّث بهذه الطريقة إلى نوح والأنبياء بعده، إلى إبراهيم وإسماعيل، وإسحق، ويعقوب، إلى الآباء (الإثني عشر)، يسوع، أيوب، يونس، هارون وسليمان، إضافة إلى محمد ذاته. بجانب هؤلاء نقرأ عن مثل هذا الوحي وقد أعطي ليوسف (12: 15)، موسى (20: 77/79؛ 26: 63؛ 7: 114/117) ولحواريي يسوع (5: 111).

وكون الله هو مصدر هذا الوحي لكل من محمد والرسل المتعددين الذين سبقوه يُعَبَّر عنه بوضوح في 24: 1/3، لكنه متضمّن في قول موسى وهارون أمام فرعون أنهما تلقيا مثل هذا الوحي (20: 50/48). مع ذلك فالله ليس المصدر الوحيد للوحي. فالشياطين توحي بالطريقة ذاتها تماماً لزبائنها عن طريق الإشارة من الداخل (6: 121)،

(1) على نحو مشابه يوبخ الأنبياء الكذبة في العهد القديم على ادعائهم بأن الله تحدث إليهم وهو لم يتحدث (ار 5: 31؛ 14: 14؛ 23: 21 وما بعد؛ مي 3: 11)، والعهد الجديد يُحَذر من قدوم أمثال هؤلاء الأنبياء الكذبة (مت 7: 15؛ 24: 11، 24؛ مر 13: 22؛ 1 يو 4: 1).

مع أنه من المحتمل في حالة الشياطين كان الاعتقاد أنه تم على مستوى التحريض من الداخل أكثر منه على مستوى أعلى حيث يرتبط الوحي برسالة من الغيب وهو متضمن في الكتاب المقدّس[1].

حين يشير القرآن إلى تلقّي محمد للوحي فمن الواضح تماماً أنه يضع تجربته في هذه المسألة في المستوى ذاته الذي كان لأولئك الرسل السابقين المذكورين في القرآن (36: 65؛ 42: 1/3؛ 4: 161/163)، مع ذلك فمن الواضح أيضاً أن تجربته المتعلقة بالوحي تنتمي إلى المستويين، أي مستوى التحريض من الداخل ومستوى الوحي من الخارج. فحين يشعر بالتحريض على اتباع عقيدة إبراهيم (16: 124/123)، حين يُوحى إليه عن طريق روح اهتمام ديني جديد (42: 52)، حين يشعر أنه مهتدٍ بما يوحى إليه من ربه (34: 49/50؛ قارن: 6: 106؛ 43: 42/43؛ 10: 109؛ 33: 2)، حين يشعر بالخوف من أن يهمل بعضاً من ذلك الذي يشعر تجاهه بالتحريض (11: 15/12)، حين تحفزه الدعوة لأن يصبح واحداً من «المنذرين» (38: 70؛ قارن 46: 8/9)، لا يبدو هذا مختلفاً بشكل متميّز عن التحريض الذي

(1) قد لا يكون هذا الفرق بحاجة إلى تأكيد. ولا بد أن نتذكر أن ماني قيل إنه علّم أن ذلك الشرع والأنبياء قدّموا بوحي من الأرواح الشريرة، أنظر: (Acta Archelai, caps. X,XI, XIII, XXXiX: Serapion of Thmuis, Adversus Manichaeos, XXXVI; Titus of Bostra, Contra Manichaeos, III, 5). لذلك ليس مستحيلاً أن يُعتقد في بيئة محمد أن الوحي حتى على مستوى الكتاب كان ربما نتيجة وحي شيطاني.

شعرت به أم موسى (20: 38 ؛ 28: 6/7)، ولا عن ذلك التوجيه من الداخل الذي وجّه النملة أين تبني بيتها (16: 70/68). لكن حين يتحدّث القرآن عن رسالته الخاصة كنتاج للوحي (21: 46/45 ؛ 53: 4 ؛ 7: 202/203 ؛ 6: 50 ؛ 42: 11/13 ؛ 17: 75/73 ؛ 13: 29/30 ؛ 10: 2) وبشكل خاص الرسالة المتعلقة بوحدانية الله (41: 5/6 ؛ 21: 108 ؛ 18: 110)، رسالة التوحيد التي قيل إنها أوحيت لكل الأنبياء (21: 25 ؛ 39: 65)، وحين يؤكّد أنها رسالة لا يستطيع تبديلها (10: 16/15) نظراً لأنها معطاة من الله، حين يعلم عن طريق الوحي أن الجن يستمعون ويؤمنون (72: 1 وما بعد)، ويشعر أن عليه أن يحذر حتى لا يُغوى بأن يلفق أشياء من عنده (17: 75/73)، وأن يغامر في أن يأخذ الله عطية الوحي منه (17: 88/86)، فنحن نتعامل هنا ليس مع شيء يحفّز من الداخل بل مع شيء معطى من الخارج.

في هذا المستوى الثاني تتطابق أوحى بشكل خاص مع نَزّل (أنزل)، وبهذا المعنى للكلمة يرتبط الوحي مع الكتاب. يُقَال عنه إنه شيء من الكلمة الأبدية التي يسّر الله أن يكشفها له (17: 39/41)، وهكذا يمكن القول إن الأحكام التي وضعت لتنظيم حياة الأمة الدينية موحاة من «الكتاب»، أي، الأنموذج البدئي السماوي للكتاب المقدّس (29: 44/45 ؛ قارن 6: 145/146). على نحو مشابه فالقصص حول الوجهاء القدامى وحول حُكْم الله المقدّمة في دعوته، والتي يقال إنها معطاة له عبر الوحي (11: 51/49 ؛ 12: 103/102 ؛ 3: 39/44)، كانت تعني دون شك أنه يجب أن تفهم بأنها مأخوذة من المصدر ذاته

(31 : 28/35). وبهذا المعنى يتحدث عن «القرآن» بأنه أعطي له عبر الوحي:

﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ (12 : 3).

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ (42 : 5/7).

﴿قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ (6: 19).

وهكذا فهو يؤمر بأن يتلو ما أوحي إليه من كتاب ربّه (18 : 26/27)، ويحذّر بأن لا يعجّل في الحديث حتى يكمل الوحي الذي يعطى له (20: 113/114).

لذلك، حين نسأل، ماذا كان مفهوم محمد عن الآلية التي أوحيت بها مادة الكتاب، علينا أن نتعامل مع مفهومين واللذين يمكن تصنيفهما تحت عنواني، إلهام ووحي، لتسهيل الأمور، الأول يتعلّق بالتحريض من الداخل، والثاني بالمنح من الخارج. ينتمي المفهوم الأول بشكل عام إلى مراحل الفعالية النبوية الأولى في حين ينتمي الثاني إلى سنواتها الأخيرة.

إن البيئة التي أمضى فيها سنواته الأولى كانت بيئة فُهم فيها الإلهام، كما عرّفناه سابقاً، على نحو جيد. فقد عُرف عن الشعراء

والكهان في شبه جزيرة العرب في ذلك اليوم أنهم قدموا أقوالهم الموزونة المنغمة استجابة لتحريض داخلي، والتفسير الشعبي لهذا كان أنهم «ممسوسون»، ولأنهم كانوا ممتلكين من قبل أحد الجن أو الشياطين فقد كانوا يعتبرون مجانين تقريباً[1]. الشيء الهام هو أنه حين تقدَّم محمد بأقواله العامة الأولى اعتبر مباشرة من قبل معاصريه بأنه من الجنس ذاته الذي ينتمي إليه أولئك الكهان والشعراء (52: 29، 30؛ 21: 5؛ 69: 41، 42)، معتبرينه ممسوساً من قبل الجن، وبالتالي مجنوناً نوعاً ما (68: 51؛ 81: 22؛ 15: 6؛ 37: 35/36؛ 44: 13/14). ومن غير المستغرب أن يحكموا عليه بهذا الشكل. فأسلوب السجع للنثر المقفى ذي الوتيرة الإيقاعية في كلام محمد الأولي يشبه كثيراً ذلك الذي نجده محفوظاً في كتب القدماء باعتباره أنموذجاً من التفوهات التي يقال إنها جاءت من أفواه الكهّان العرب القدامى[2]. بل

(1) لقد جمع غولدتسهير مواداً حول هذا الموضوع في مقالة له بعنوان «Ueber die Vorgeschichte der Higa- Poesie» ، في الجزء الأول من كتابه Abhandlungen zur arabischen philologie لايدن، 1896. ولا بد أن نتذكر أنه في منطقة مختلفة تماماً لدينا عبارة ديموقريطس بأنه يستحيل تقديم شعر جيد دون وحي يشبه الجنون Diels, Frangmente der Vorsokratiker, II 66.

(2) ثمة نماذج مقدمة في كتب البيان والتبيين للجاحظ (القاهرة، 1926)، 1: 203؛ صبح الأعشى للقلقشندي، 1: 211؛ المستطرف للأبشيهي، 2: 105. تقول المعاجم إن كلمة سجع هذه كانت تعني أصلاً صرخة النوق المطولة للناقة (الصحيح، كلمة سجع)، أو هديل الحمامة (Lane, p. 1309)، ثم أطلقها أحدهم على أقوال الكهان. من المهم أن نلاحظ أن كلمة مشوغع العبرية القريبة منها ==

ثمة ما هو أكثر، فالقصة التي تحتفظ بها السيرة والحديث والتي تخبرنا عن «وحيه الأول»، تصوّره وكأنه يختبر ما اعتُقد أن الشاعر يختبره حين يتملكه الوحي على وجه الدقة. وهنالك نقرأ كيف جاء الملاك إليه بشكل غير متوقع، وأمره بأن يقول ما يميله عليه، وحين يرفض، يمسكه الملاك ويغطّه[1] حتى اعتقد أن روحه تزهق. حدث هذا ثلاث مرات، حتى خضع أخيراً وتلا ما أملاه الملاك عليه (ابن هشام، سيرة، ص ص152، 153). بالمقابل فنحن نقرأ عن الشاعر حسان بن ثابت، الذي صار لاحقاً أقرب إلى شاعر بلاط لمحمد ذاته، أنه في شبابه لم يكن يفكر في أن يصبح شاعراً، لكن ذات يوم، بينما كان يمشي في شوارع المدينة، رمت شيطانة نفسها عليه، ركعت على صدره، جاهدته وهددته بالقتل، حتى استخرجت منه بالقوة في النهاية ثلاثة أبيات واستهلت له مسيرته كشاعر (السيوطي، المزهر، 2: 247).

حين كان ابن هشام يكتب كانت نظرية التوسط الملائكي في كل الوحي هي النظرية الأرثوذكسية، وهكذا فالغط يتم في نظريته على يد

تستخدم في سياق الحديث عن الألفاظ الانخطافية للأنبياء (هو 9: 7؛ 2 مل 9: 11؛ ار 29: 26)، وكذلك في 1 صم 21: 14 وما بعد، وعن نوع الجنون الذي أظهره داود في محكمة آكيش ملك جت.

(1) يستخدم ابن هشام الفعل غت، لكن البخاري يستخدم غطّ (صحيح، 1: 5)، أي ط بدلاً من ت. للفعلين معنى «يغمس في الماء»، مع أن غطّ تستخدم أيضاً لمعنى الصوت المترغرغ لإناء الطبخ. يقول ابن الأثير، نهاية 3، إن للكلمتين المعنى ذاته، ويقترح فهم الغطيط بمعنى النَفَس.

أحد الملائكة. لكن النبي ذاته بدا في البداية وكأنه خائف أن تكون تجربته حالة مسّ جن جاءت إليه فجأة ودون توقع مثل مجيء شيطانة حسان بن ثابت. وفي أقدم رواية لدينا حول هذه التجربة[1] نقرأ أنها تركته في خوف التوجس بأنها قد تعني أنه ممسوس، حتى أنه فكّر بالانتحار[2] عن طريق رمي نفسه عن أحد الجبال. فهرع إلى خديجة ودفن رأسه في حجرها، وعلى استفهامها حول ما حدث له، قال: «إن الأبعد يعني نفسه شاعراً أو مجنوناً»[3]. لكن خديجة هدّأت من روعه، وأكّدت له أن

---

(1) النص موجود في سيرة ابن اسحق القديمة حسبما يقدمها الطبري في تاريخه 1: 1150 وما بعد. لكن في النسخة المنقحة من رواية ابن هشام عن رعب محمد حُذِف جزء معتبر من كلمات خديجة المطمئنة. لكن القصة كانت معروفة لأصحاب الحديث الشرعيين (قارن: البخاري 1: 5؛ 4: 47)، مع أن اعتبارات الإجلال للنبي هناك أيضاً أدت إلى حذف كل الإشارات إلى رعبه وأفكاره حول الانتحار بشكل خاص. لكن شبرنغر، Leben، 1: 336، 339 يترجم المقطع كله من نسخة الطبري. أما القصة المؤنقة التي تخبرنا بها سيرة ابن هشام حول استنباط خديجة لوسيلة تثبت بها ما إذا كان زائر محمد من الغيب شيطانياً أم ملائكياً فقد ظهرت بوضوح بعد أن تمت مماثلة مصدر الوحي مع جبريل.

(2) يرى بعض الكتّاب أن فكرة الانتحار موجودة في بعض المقاطع القرآنية مثل 18: 5/6؛ 26: 2/3، لكن هذه المقاطع بأية حال تشير حتماً إلى حوادث متأخرة في سيرته، وليس لها أدنى علاقة «بالوحي الأول» هذا.

(3) نص الطبري (تاريخ، 2: 49): «ولم يكن من خلق الله أبغض علي من شاعر أو مجنون، كنت لا أطيق أن أنظر إليهما؛ قالت: قلت: إن الأبعد يعني نفسه شاعراً أو مجنوناً، لا تحدّث بهما عني قريش أبداً، لأعمدن إلى حالق من الجبل، فلأطرحن نفسي منه فلأقتلها، فلأستريحن». وفي طبقات ابن سعد (1: 195): «إني لأخشى أن أكون كاهن.. وإني لأخشى أن تكون في جنن» المترجم.

الله لـن يسـمح بشـيء كهـذا أن يحـدث أبـداً لشـخص لـه مثـل سمعتـه، والذي لم يتحدث قط إلا بالحقيقة، لم يقابل الشر بالشر، حافظ على عهـده مـع رفاقـه، عـاش حيـاة خيِّـرة وكـان دائمـاً طيبـاً مـع أقاربـه وأصدقائه. وتتابع القصة بأنها سألته عندئذ، على نحو أكثر دقة، حول الشـيء المنـذر بالسـوء الـذي أخافـه، وحـين يخبرهـا عنـه تعطيـه كلمـة استبشـار، موحيـة أن تجربتـه هـذه قـد تكـون شـيئاً مختلفـاً بالكامـل عمـا أخافه، وتحـاول مـن ثـم أن تستشير ابـن عمهـا ورقـة بـن نوفـل. وورقـة هـذا، الـذي كـان علـى معرفـة جيـدة بأهـل الكتـاب وأسـفارهم، اعتبر مباشرة أن تجربة محمد هذه هي التجربة ذاتهـا الـتي حُكـي عنهـا في تلـك الكتب في سياق الحديث عن نزول الناموس الذي جاء إلى موسى.

مع أن الصـيغة المنحازة لهـذه القصّة حول ورقـة واضـحة تمامـاً فهي قد تجسّـد ذكـرى الانتقـال في فكـر محمـد مـن مفهـوم الإلهـام إلى مفهـوم الوحي. ففكرة الإلهـام تنتمـي إلى بيئـة طفولتـه وشـبابه، وفكـرة الـوحي كانت شيئاً موجوداً عند أهل الكتاب الذين احتكّ بهم بشـكل أكمـل في مرحلة متأخرة. والقرآن ذاته يظهر كم كان بحاجة للتأكيد أنه غـير مجنـون (68 : 2). وربما أن كتّاب السيرة أولئك كانوا على حق حين اعتقدوا أن محمداً بدأ بتقديم «تبعثات كلامية» مثـل تلـك الـتي لـدينا الآن في السـور 106 ؛ 105 ؛ 86 : 1 -10 ؛ 87 : 1 -9 ؛ 100 ؛ 93 ؛ 94 ؛ 103 إلخ، قبل أن تعطيه التجربة العظيمة دعوتـه إلى رسـالته[1]، فـذلك يعـني

---

(1) Muir, Life of Mohammed (Edinburgh, 1912), p. 42.

أنه كانت له تجربتان[1]: الأولى التي تشبه كثيراً تجربة الشاعر أو الكاهن، ثم التجربة العظيمة التي أقنعته بأنه كان لديه شيء أكبر من مجرد رسالة كاهن. لأجل ذلك يلح القرآن أن رسالته لم تكن شيئاً ينطق به عن الهوى (53: 3). إنه يعرف جيداً أن الشياطين توحي للأشرار والكاذبين والشعراء (26: 221 -224)، بل يقول إنّ هذه الرسالة ليست قول شاعر (69: 41)، وليست شيئاً أنزلته الشياطين (26: 210 -212). إن أهل الكتاب يميّزون بين المفهومين، وربما أن قصة ورقة تحتفظ بذكرى حقيقة احتكاك أكبر مع هؤلاء. القرآن يعرف أن الرسل الآخرين قبل محمد بين الجماعات المعروفة لأهل الكتاب اعتبرهم معاصروهم كمجانين مسّهم الجن. وهو يشير إلى هذه التهمة بشكل خاص باعتبارها موجهة ضد نوح (54: 9)، وضد موسى (26: 27؛ 51: 39)، تماماً كما تخبرنا قصص الحاخامات عن الاستهزاء بنوح نوح وهو يبني شيئاً كالفلك[2]، وعن المناسبات الثلاث التي احتجّ فيها الإسرائيليون على جنون أوامر موسى لهم[3]، أي حين قادهم في مياه البحر الأحمر، حين أخذهم إلى بريّة لا ماء فيها، وحين

(1) تذكر السورة 53: 1 -8 بوضوح تجربتين عن زيارة من الغيب. وهذه «الدعوة» المزدوجة نجدها في مكان آخر في تلك المنطقة. ولا بد أن نتذكر أن الكائن الملائكي زار ماني حين كان يتجاوز طفولته ليعلّمه كيف يحضّر نفسه لرسالته، ثم جاءه «دعاء» من جديد حين أزف الوقت كي يبدأ رسالته (فهرست، ص 328).

(2) Lekach Tob, ed. Buber, p. 36; Midrash Tanhuma & Noah; Book of the Bee,XX.

(3) لكن القرآن يجعل فرعون هو الذي يتهم موسى بالجنون.

ألح عليهم أن يمشوا إلى أرض كنعان، رغم تقرير الجواسيس. وفي الآية 51 : 52 يقال إنه لم يأت رسول إلى أي شعب دون أن يدعوه مجنوناً أو ساحراً، وهذا ما يذكرنا بالحكم الشعبي على الأنبياء في هوشع 9 : 7 :

«النبي غبي، ورجل الروح مجنون».

ولا بد أن نتذكر كيف كتب شمعيا النحلامي إلى صفنيا بن معسيا الكاهن مذكراً إياه بواجبه في معاقبة «كل رجل مجنون يجعل من نفسه نبياً» (ار 29 : 25 -27) بالسجن والأغلال. كذلك نجد في العهد الجديد أن معاصري يسوع ردّوا على بشارته بالقول: «إن به مسّاً من الشيطان وهو مجنون. فلماذا تصغون إليه؟» (يو 10 : 20)، بل حتى أصدقائه يُقَدّمون بأنهم اعتقدوا ذات مرة أنه εητσεξ « ضائع الرشد» (مر 3 : 21 وما بعد)[1].

---

(1) إن كلمة εητσεξω الواردة في العهد الجديد والتي تعني «يخرج من الموصم» تناسب جيداً ما يقوله القرآن عن استقبال النبي هود من قبل شعبه، لأنهم قالوا من الواضح أن أحد الآلهة لا بد أنه اعتراه بسوء(11 : 57/54)، وإخراجه هذا من توازنه كان سبب سفاهته (7 : 64/66). وهنا نتذكر مباشرة صورة هوميروس لهكتور، وقد ضربه الإله اريس، فاندفع بفم مزبد وعينين زائغتين نحو الـ... اليونانية (الياذة، 15 : 605)، ويكاسندرا المضروبة في Agamemnon الحلم... التي تصرخ (29 : 1214 – 1216).

آها آها العذاب!

مرة أخرى لوعات النبوة المريعة

تدورني وتنهلي بحلولها المشئوم

لكن لم تكن كل التجارب النبوية على هذا المستوى. وفي كل حالة كانت متعلقة باختراق الغيب من رسالة لا بد من تسليمها. ويمكن لتلك الرسالة أن لا تكون أكثر من معلومة حول مكان حمير أحدهم الضالة (1 صم 9: 6 وما بعد)، أو قد تكون وحياً ببركات أو لعنات (عد 23، 24) أو نبوءة بألم قادم (يونان 3: 4)، أو قد تكون على مستوى أقوال حماسية لعاموس أو إرميا. وإذا كان النبي نبياً حقيقياً فهي دائماً رسالة من الله، مهما بدت المسألة متواضعة في نظرنا. وربما يكون القدّوس الأحد ذاته هو الذي يخترق الغيب ويعطي الرسالة دون أي وسيط. فقد تحدث مع آدم في الجنة الأرضية (تك 3: 8 وما بعد). وتحدّث بشكل شخصي إلى إبراهيم حين دعاه كي يشرع في مغامرته الإيمانية العظيمة (تك 24: 7). وتحدّث إلى موسى في العليقة (خر 3: 4 وما بعد)، وإلى صموئيل في شيلو (1 صم 3: 4 -14)، وإلى داود حول هيكل القدس (1 مل 5: 5). لكن بشكل عام، كان يتحدّث عبر وساطة الروح. فالروح هو الذي حلّ على جدعون ليهديه أيام كفاحه ضد المديانيين والعماليق (قض 6: 34)، وهو الذي حلّ على شمشون كي يحركه (قض 13: 25؛ 14: 6، 19)، وعلى شاؤول ليجعله يتنبأ (1 صم 10: 6، 10؛ 18: 10)، تماماً كما حلّ في فترة لاحقة على الأنبياء الكتبة ليعطيهم رسالتهم (اش 66: 1؛ حز 11: 5). هذا الروح هو روح القدس الذي يتوسّل كاتب المزامير أن لا يُنزع منه (مز 51: 11)، والذي يُلهم موسى أثناء قيامه برسالته (اش 63: 10، 11)

ويظهر بوضوح تام أنه كان عنصراً خاصاً في النبوة وذلك في قصة تعيين موسى للشيوخ السبعين (عد 11 : 25)، حيث نقرأ كيف أخذ الرب الروح التي كانت تحلّ على موسى وأعطاها للشيوخ السبعين الذين اختارهم موسى، حيث ما أن تستقرّ عليهم، حتى يبدأوا بالتنبؤ[1].

يعرف محمد أن الروح هو عنصر الوحي. والقرآن يخبر المستمعين أن الله ينزل روحه على من يشاء من عباده ليتولوا واجب الإنذار (40 : 15 ؛ 16 : 2). وبالتالي فالروح هذا هو الذي ينزل رسالة محمد من الرب (16 : 102/104 ؛ 26 : 193 وما بعد ؛ 42 : 52)، حتى ينذر هو أيضاً (26 : 194).

إن كلمة روح المستعملة هنا هي طبعاً، روَح العبرية، وروحا الآرامية في العهد العتيق وكتابات الحاخامات، والتي هي، مثل روحا السريانية، التي تمثل πνεῦμα العهد الجديد، الكلمة التي تطلق دائما على الروح الفاعل في سياق الحديث عن الوحي للبشر من الله. وفي 40 : 15 ؛ 16 : 2 و42 : 52 يقال إن هذا الروح هو من أمره (أو من أمرنا)، والدين لا يعني أكثر من أنه متعلق بأمور الله، كما يترجم الكلمة. لكن إذا كانت تعني أكثر مما أوحي به[2]، فهي تمثل ميمرا mēmrā ومن الضروري أن نلاحظ هنا :

---

(1) في تث 34 : 9، نقرأ أن روح الحكمة التي امتلكها يشوع جاءت إليه من موسى

(2) Grimme, Mohammed, II, p. 51; Hirschfeld, New Researches, p. 15.

(1) أن يسـوع في 4: 169/171 يشـار إليـه علـى أنـه «روح منـه» (الله)[1].

(2) أنه في يوم القيامة سيقوم الروح مع الملائكة صفاً[2] (78: 38).

(3) أن الروح والملائكة يهتمون بكل أمر (97: 4).

في الحقبـة المكيـة لا يشـير القـرآن إلى الـروح إلا قلـيلاً جـداً (17: 87/85)، وذلـك باعتبـار أنّ لـه بعـض الارتبـاط مـع أمـر الله، وأنـه ملائكـي في طبيعتـه، لكنـه يُطَـابق في مرحلـة لاحقـة مـع روح القـدس (16: 104/102)، الذي كـان مؤيّـد يسـوع (2: 81/87، 254/253؛ 5: 109/110). والسـبب واضـح. ففـي العهـد القـديم، كمـا رأينـا، «الروح» هـو عنصر نقـل الرسـالة النبويـة. مـع ذلـك فغالبـاً مـا يكـون في العهد القديم زائر ملائكي هو الذي يتحدّث إلى الأنبياء. ومـلاك الـرب هذا هو الذي تحدّث إلى هاجر وإلى الطفل إسمعيل في البرّية (تك 16)، وهو الذي تحدّث إلى إبراهيم في اختبار التضحية بابنه (تك 22: 11 ومـا بعـد)، وهـو الـذي تحـدّث إلى بلعـام (عـد 22: 25)[3]. إلى جـاد (1 أخ 21: 18)، إلى إيليا (2 مل 1: 3) وإلى زكريا (زك 1: 9 وما بعد). وفي

---

(1) نفخ روح الله هذا في مريم (21: 19؛ 66: 12)، تماماً كما يُنفخ روح الله في آدم (15: 29؛ 38: 72؛ 32: 8/9).

(2) وهكذا ففي 4: 70، يتميز الروح عن الملائكة رغم أنه يعمل معهم.

(3) مما يستحق الذكر هنا على الأرجح، أنه حيث يقال في النص العبراني لفصول العـدد هذه إن الملاك هو الذي تحدث إلى بلعام، يقـال في الترغـوم الآرامي إن ممرا مـن الله يقابل بلعام في الطريق.

سفر دانيال يطابق هذا الملاك مع جبريل (9: 21 وما بعد)، وفي الإنجيل نجد أن جبريل هو الرسول من الله لإعلان ولادة يوحنا المعمدان ويسوع (لو 1: 19، 26). لكن في السورة 19: 17 نجد أن الروح هو الذي أعلن ذلك لمريم، وهكذا لدينا أسبابنا لنطابق بين الروح وجبريل، ولنستعدْ للسورة 2: 91/97 حيث أن جبريل هو الذي ينزل الرسالة على قلب محمد[1]، وللسورة 66: 4 حيث جبريل هو مولى محمد.

وفي الرسائل اللاهوتية المتأخرة نجد أن جبريل كملاك للوحي، هو الذي يُعهد له أن ينقل من أنموذج الكتاب البدئي السماوي الرسالة التي كانت تعطى لكل نبي حالما كان النبي يظهر لتولي رسالته، مثلما أن جبريل هو الذي استمر لبضع وعشرين سنة من فعالية محمد النبوية في زيارته من حين لآخر ونقل «كلمات الله» إليه، والتي كان عليه أن يعلنها في دعوته ويتركها من بعده ككتاب مقدّس لجماعته. يتميز الإسلام[2] بهذا الربط الخاص بين جبريل ومسألة الوحي، لكن يمكن أن

---

(1) وهكذا «فالروح الأمين» في السورة 26: 193 يتطابق مع جبريل، وكذلك أيضاً «شديد القوى» في 53: 5، و«رسول كريم» السورة 81: 19 (ما لم يكن الرسول الكريم إشارة هنا إلى محمد ذاته، كما في السورة 69: 40). ولا بد أن نلاحظ أن عبارة «عند ذي العرش مكين» في السورة (81: 20) تشبه كثيراً العبارة التي يقولها جبريل عن ذاته في لوقا: 1: 19: δπαρεστηκωξ ενωιον τον Θεου (القائم أمام الله)، عبارة يقدم لها شتراك – بلربك 2: 97 موازيات حاخامية.

(2) وهو مشترك عند الإسلاميين الشيعي والسني. من أجل المذهب الشيعي، أنظر: ابن بابويه كما ترجمه A.A. Fyzee, A shi'ite Creed ص ص 82، 83.

نجد ما يوحي بذلك أي حول فعالية جبريل في نقل الرسائل من السماء في الصور المقدمة في سفر دانيال وإنجيل لوقا. وقد كانت قد أخذت بعض الخطوات في هذا الاتجاه في الكتابات الحاخامية، حيث رأى الخيال التقوي جبريل في الرسول الذي في تك 37: 15 أرشد يوسف إلى الطريق[1]، علّمه اللغات السبعين (سوتا 36 ب)، واهتم بموسى وعلّمه في مصر (خروج راباه 1: 67 ب).

وبعدما ذهبنا بعيداً بالتالي في نقاشنا، نجد أنفسنا الآن في موضع يؤهلنا للإجابة على السؤال المتعلق بآلية الوحي في الإسلام والتي أصبح الكتاب بها متاحاً للبشر. في السورة 6: 93، نقرأ:

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوْحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللهُ ﴾.

ومن جديد نقرأ في السورة 42: 52/51:

﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ، وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾.

---

(1) ترغوم أورشليمي، 1، للمقطع.

في هذين المقطعين لدينا كل العناصر الضرورية. فالكتاب ضروري حتى يهدى البشر (6: 158/157 ؛ 3: 2/4) إلى «الصراط المستقيم»، فيعرفوا ويفهموا «سبيل الله» التي لم يستطيعوا أن يجدوها قط بجهد عقولهم الذاتية. إن معرفة هذه الطريق والسير بها يعني السير في أمان الديانة الحقيقية، أن يكون المرء في الإيمان. إن وظيفة الكتاب هي تدوين ما شاء الله أن يكشفه حول هذا الإيمان. إن المبادرة في هذه المسألة مع الله. فقد كان باستطاعته أن يترك الناس دون هداية، لكنه في رحمته اختار في مراحل مختلفة من التاريخ أشخاصاً كشف لهم الرسائل التي أراد منهم تقديمها كهداية لأخوتهم. هؤلاء العبيد المختارون هم رسله، أنبياؤه، والذين كانت وظيفتهم هامّة إلى درجة أن أناساً مريضي العقل كانوا يدعون كذباً أنهم امتلكوا أيضاً مثل هذا الوحي لهداية البشر. لا يمكن تخيّل ذنب أكبر من هذا، لأنه عوضاً عن هداية البشر فإن مثل هؤلاء «المدّعين» كانوا يضلّونهم عن «الصراط المستقيم». هنالك ثلاث طرق يستطيع الله بوساطتها نقل رسالته إلى رسوله المختار:

(1) يمكن أن يتحدّث معه في حوار شخصي في لقاء شخصي، حيث لا يكون غير حجاب هناك بين الله وعبده (2: 253، 254). بتلك الطريقة تحدّث مع موسى (4: 162/164 ؛ 7: 141/144)[1]، وبتلك الطريقة تحدّث مع محمد في ليلة المعراج أو الرحلة السماوية

(1) الإشارة هي إلى التجلي في سيناء (خر 19 : 20).

الشهيرة[1]. وربما علينا أن نفهم أيضاً أنه تحدّث بتلك الطريقة مع آدم في حوار شخصي في جنّة عدن (2: 29/31 -35/37)[2].

(2) أو يمكن أن يتحدّث عبر الوحي، حيث يعطي الإلهام من الداخل مثلما يلهم النحل في مسألة بناء البيوت ويلهم السموات والأرض وظائفهما الكونية. وهذا لا يختلف كثيراً في طريقته عن الأسلوب الذي يُلهم به الكهان والشعراء، مع أنه في حالة رسل الله المصدر إلهي وليس شيئاً شيطانياً والمادة المعطاة توجيه سماوي.

(3) أو ربما يرسل رسولاً سماوياً. وفي البداية لا يتوضح لنا ما إذا كان هذا رسولاً سماوياً خاصاً أو مجرد ملاك. لكن في مرحلة لاحقة يتطابق هذا الرسول مع الروح القدس، وأخيراً مع جبريل.

في كل هذا نتعامل مع مسائل كانت تناقش عموماً بين أهل الكتاب أولئك الذين احتك بهم محمد في مرحلته التكوينية. والطرق الثلاث عندهم كانت مرتبطة بوحي الله للبشر بذاته. فقد تحدّث مباشرة إلى آدم وحواء في عدن (تك 3)، وتحدّث إلى موسى (خر: 34: 34)[3]

---

(1) أنظر حاشية الدردير على قصة المعراج، ص ص 22، 23.

(2) المفسرون القدامى للمقطع 2: 254/253 مثل البيضاوي، يذكرون موسى ومحمد فقط على أنها اللذان تحدث الله إليهما وجهاً لوجه. لكن الكتّاب اللاحقين، مثل الألوسي، روح المعاني 3: 2، والخفاجي، عناية القاضي، 2: 332، يضيفون آدم إليهما.

(3) يلاحظ هذا كتّاب العهد الجديد أيضاً، قارن مر 12: 26؛ يو 9: 29.

عند العليقة (3، 4) وفي سيناء (خر 19)، إضافة إلى آخرين من عبيده مثل إبراهيم (تك 26: 2)، يعقوب (تك 3: 15) وداود (1 مل 6: 12). لكن في مرحلة لاحقة أدخل إجلال الألوهية فكرة الحجاب المعلّق بين الحضور الإلهي والخلائق الذين اقتربوا منه[1].

مع ذلك فالله حرّض من الداخل أولئك الذين أرسلهم، معطياً إياهم ما كانوا واثقين أنه كلمة الرب. وحزقيال يتحدث عن تجربته فيقول:

«فدخل فيّ الروح وأقامني على قدمي وكلّمني وقال لي: امضِ وأغلق عليك باب بيتك.... وحين أكلّمك افتح فمك فتقول لهم: هكذا قال السيّد الربّ: من أراد أن يسمع فليسمع» (حز 3: 27/24).

وقد أرسل الرب ملائكته أيضاً برسالة سماوية إلى عبيده. فقد أرسل رسالة إلى جدعون (قض 6: 11 وما بعد)، إلى نوح (قض 13: 3 وما بعد)، إلى إبراهيم ولوط (تك 18، 19)، إلى إيليا (1 مل 19: 5 وما بعد)، إلى النبي المجهول الاسم في بيت إيل (1 مل 13: 18)، وفي الإنجيل نقرأ أنه حين أجاب صوت سماوي على صرخة يسوع قال

---

(1) تتوافق كلمة حجاب القرآنية مع كلمتي ويلون وبَرغود في الكتابات الحاخامية (حاغيغاه 13 آ؛ تكوين راباه 3: 4؛ لاويون راباه 31: 7؛ مدراش تهليم عند نهاية المزمور 11؛ وسفر إدريس الثالث 45: 1، 6) ومع مصطلح بارغودا في النصوص المندائية، καταπετασμα في الرسائل المسيحية الأولى والغنوصية (أنظر فهرست كتاب Miss Baynes, coptic constant treahies، ص 197). إن كلمة حجاب ذاتها تطلق على الحجاب أمام الحضور الإلهي في النصوص العربية لمولد موشيه السامرية.

الشعب: «إن ملاكا كلّمه». وهكذا يتضح تماماً في كل من قض 13 : 20 – 25 ولو 1 : 13 -17 أنه كان مفهوماً وجود علاقة بين الرسل الملائكيين وانتقال الروح. أخيراً في دانيال وفي إنجيل لوقا يسمّى الرسول جبريل، وهكذا ففي الكتابات المتأخرة ثمة ميل قوي لمطابقة هذا الكائن السماوي الذي يظهر في تجليات العهد القديم مع جبريل[1].

لا مفر إذن من الاستنتاج أنه رغم كون المسألة بدأت بمفهوم للإلهام مشابه، أو حتى متطابق مع المفهوم المقابل عند الشعراء والكهان في ذلك الزمن، فقد تطوّر تفسير الرسالة لتقدّم للعرب محتوى ديانة أهل الكتاب حيث توسّع التفكير من مفهوم الإلهام المحدّد هذا إلى مفهوم الوحي الأكثر كمالاً والمرتبط مع كتاب ما. في هذا التطور الفكري[2] نجد واضحاً أن ثمة نظريات تشابه كثيراً نظريات مقابلة عند أهل الكتاب مثل نظرية آلية الوحي ونظرية طبيعة الكتاب ونظرية سلسلة الأنبياء المتعاقبة التي نقل عبرها الكتاب إلى خلائق الله.

بما أن القرآن يضع محمداً ضمن سلسلة هؤلاء البشر المتعاقبين الذين أرسلهم الله، وبما أنه كان على القرآن كوحي له أن يأخذ مكانه بجانب الكتب التي سبقته، لذلك من الضروري أن نأخذ بعين الاعتبار قليلاً ما يقوله القرآن عن هذه الأسفار التي سبقته.

---

(1) الدليل على هذا مجموع في شتراك – بلربك، 2: 91

(2) من البارز أنه في 28: 86 لدينا عبارة تقول إنه لم يكن يتوقع قط أن يعطى له كتاب ، قارن بهذا السياق أيضاً 29: 47/48.

في التصور القرآني للرسل فإن جزءاً من وظيفة الرسل هو أن يرسل مع كتاب (57: 25؛ 16: 38/36؛ 40: 72/70؛ 10: 48/47؛ 35: 23/25؛ 3: 181/184)[1]، وفي (5: 48/44) نقرأ أن وظيفة الربانيين والأحبار بين الناس كانت حماية الكتاب. والضرورة إلى حماية كهذه واضحة. فالكتاب هو المرجع المطلق في مسائل الدين[2]، المعطى إلى الناس لهدايتهم (23: 51/49؛ 6: 158/157)، فهو بالتالي شيء يجب على البشر أن يتدبروا آياته، وعلى أصحاب العقول أن يتذكروه (38: 28/29). لذلك ليس غريباً أن يفرض على أتباع محمد الاعتقاد بالكتب المنزلة من الله كاعتقاد أساسي (2: 172/177؛ 4: 135/136). لكن في النهاية كل الكتب شيء واحد، لأنه كان هنالك الكتاب الأنموذج البدئي الواحد الذي كل الكتب المقدسة لمختلف الأنبياء ليست سوى أجزاء منه (18: 26/27؛ 3: 22/23؛ 2: 231؛ 6: 33؛ 24: 44/45؛ 35: 28/31؛ 47/44؛ 40/51). لذلك على المسلمين أن يؤمنوا بالكتاب كله (3: 115/119؛ قارن 5: 64/59)، مثلما أُمر محمد بالإيمان بأي كتاب أنزله الله (42: 14/15).

(1) في هذا السياق يمكن أن نلاحظ أيضاً 2: 209/213 التي تقول إنه كلّما أرسل الله نبياً أرسل معه كتاباً، ونذكر أنفسنا أنه في سياق الحديث عن العهد مع الأنبياء تعتبر 3: 75/81 أن إعطاء الكتاب والحكمة هو جزء من عهد الله.

(2) قارن التهكم الذي يتكرر غالباً على المكيين بأنهم لا يستطيعون تقديم مرجعية كتابية لأفكارهم وعاداتهم الدينية (37: 157؛ 68: 37؛ 44: 43/34).

ماذا على القرآن أن يقول إذاً حول هذه الأجزاء من الكتاب المقدس البدئي التي أرسلت إلى الذين سبقوا محمداً، والتي عليه هو وهم أن يؤمنوا بها؟ في 13 : 38 نقرأ أن لكل عصر كتابه[1]، لكن في 6 : 157/156 يبدو أن العرب يعرفون أن الكتاب أنزل على شعبين سابقين فقط، وهي فكرة تتناسب تماماً مع المقاطع التي أخذناها للتو بعين الاعتبار، مثل 2: 130/136 ؛ 57: 26 ؛ 4: 57/54، والتي توحي بأن تلقي كتاب كان مسألة محصورة بمجموعتين من أهل الكتاب[2].

وهكذا فالقاعدة بالنسبة للمسلمين هي أن يؤمنوا بما أنزل على أهل الكتاب (29: 45/46 ؛ 2: 3/4 ؛ 4: 135/136 ؛ قارن 42: 11/13 ؛ 5: 64/49). هذا يفترض أنهم كانوا في موقع يؤهلهم لاكتشاف ما كان في تلك الأسفار السابقة، تماماً مثلما يفترض الأمر بالنسبة إلى محمد باستشارة أولئك الذين يقرأون الكتاب حين يكون في شك مما أنزل الله (10: 94) لأن قرّاء مثل هذا الكتاب هم في متناول اليد تماماً. مع ذلك فالأسفار المذكورة في القرآن بالاسم، بمعزل عن إشارتين أوليتين إلى صحف إبراهيم وموسى (19 : 87 ؛ 53: 37/36،

(1) حين يقال في 45: 27/28 إنه في يوم الحساب سوف تدعى كل أمة إلى كتابها، هذا قد يعني تفسير هذه الفكرة بمعنى أن كل أمة سوف تعطى وصفاً لاستجابتها للكتاب المرسل لهدايتها. لكن كتاب في هذه الآية قد لا تعني كتاباً مقدساً، بل ربما أنها تشير إلى السجل المدون فيه سجلات الأمم والأفراد.

(2) هذا هو أقوى برهان على الفكرة القائلة إن أنبياء مثل هود، صالح، شعيب، لا بد أنهم كانوا يمثلون شخصيات من العهد القديم.

38/37)، التي ما يزال معناها غامضاً[1]، هي توراة موسى، زبور داود وإنجيل يسوع.

(1) عن التوراة نقرأ أنها «أنزلت» مثل مواد الوحي الأخرى 3: 2/3، 58/56، 87/93؛ 5: 48/44، إلخ)، لتكون كتاباً لبني إسرائيل (45: 15/16؛ 40: 56/53؛ 2: 38/41، 41/44)، وتعطيهم الهداية (17: 2؛ 32: 23؛ 40: 56/53). لقد جاءت بعد زمن إبراهيم (3: 58/65)، وهي بشكل خاص كتاب موسى (11: 17؛ 20؛ 16: 11/12)[2]، مع أن اسم هارون يرتبط مع اسمه في هذه المسألة (21: 49/48؛ 37: 117). إنها توصف كضياء وذكرى للمتقين (21: 49/48؛ قارن: 40: 56/54)، لأنها أعطيت لتنوير الناس (28: 43). إنها تدعى إمام (11: 20/17؛ 46: 11/12)، ورحمة (6: 155/154؛ 11: 20/17؛ 46: 11/12)، ذكرى (40: 56/54)، نوراً (6: 91؛ 5: 48/44) وهدى (6: 91، 155/154؛ 5: 48/44)[3]. إنها تحتوي حُكْم الله (5: 47/43)، وهي

(1) حين يُلمح أن هذه الصحف كانت حتماً كتابات متداولة تحت اسمي موسى وإبراهيم، يمكن الاقتراح فقط أن الإشارة ربما تكون إلى أعمال من نمط رؤيا إبراهيم ورؤيا موسى أو إلى عهد إبراهيم وعهد موسى. لكن الصحف الأولى في 20: 133 لا تعني كما هو واضح أكثر من «الكتب السابقة»: كذلك فالإشارة في 87: 19 و53: 38/37 و ما بعد قد لا يكون المقصود بها غير أسفار العهد القديم.

(2) وهكذا علينا أن نفهم أن التوراة هي المعنية في مقاطع عديدة مثل 23: 51/49؛ 25: 37/35؛ 17: 2 إلخ، والتي تتحدث عن كتاب أعطي لموسى.

(3) ربما هي المعنية بكلمة «الحق» في 7: 159.

تفصيل[1] لكل مسألة (6: 154/155 ؛ 7: 145/142)، تعلّم بني إسرائيل ما لم يعلمه هم ولا آبائهم (6: 91). إنها تمام لكل من أحسن (6: 154/155)، وتتضمن وعد الله الموثوق بالجنة لأولئك الذين يكرسون أنفسهم وأموالهم له (9: 111/112). مع ذلك فهي ليست غير جزء من كتاب الله (5: 44/48). وقد احتوت بشكل خاص الشرع لبني إسرائيل، فالتوراة هي التي تضمنت شرع القصاص (5: 49/45)، قوانين الطعام التي كان عليهم حفظها (3: 93/87)، تحريم الربا (4: 161/159 ؛ 5: 42/46)، إلخ[2]. ودون شك فهي المعنية بالألواح التي كتبها الله لموسى[3]، كون هذه الألواح تدعى هي أيضاً هدى ورحمة، وعظ يتعلق بكل الأشياء التي كان على موسى أن يأمر الشعب بمراعاتها (7: 145\142 ؛ 154/153).

بعد زمن موسى ورث التوراة أنبياء بني إسرائيل الذين حكموا بين الشعب وفقاً لها (5: 44/48). وبعد ذلك علّمها الله ليسوع (3: 43/48)، لأن يسوع جاء مصدّقاً لها (61: 6 ؛ 3: 50/44 ؛ 5: 50/46)، حيث كانت تُقرأ وتُدْرس من قبل معاصريه (3: 79/73).

---

[1] لقد ترجم بل Bell تفصيل بأنها «إعلان واضح». وهي تقال عن القرآن في 10: 37/38 و12: 111.

[2] تقول 16: 118/119 إن الله أخبر محمداً عن الأشياء التي حرمها على اليهود، حيث قد تكون الإشارة إلى التوراة.

[3] في تعليم حاخامي متأخر لا تحتوي الألواح المعطاة إلى موسى في سيناء الوصايا العشر فقط بل التوراة كلها. أنظر في هذا: Ginzberg, Legends of the Jews .II,97 ,197;60.

وبعدها ورثها الربانيون والأحبار اليهود[1]، الذين كانوا حافظين لها وشهوداً عليها، والذين قضوا في جماعتهم وفقاً لها (5: 48/44) أخيراً وصلت إلى يهود شبه جزيرة العرب، الذين كان عندهم نسخا منها تحداهم أن يحضروها ويقرأوها (3: 93: 87)، لأن فيها كما يقال صورة للمسلم الكامل (48: 29)، تعاليم حول يوم اللقاء الذي كان العرب يضحكون حين كان يبشّرهم به (6: 155/154)، ووصفاً لمحمد باعتباره النبي المنتظر (7: 156/157). لقد اعتاد معاصروه من اليهود على القراءة فيها (2: 41/44، 70/75 وما بعد؛ 5: 47/43؛ 7 168/169)، حيث أنهم يعرفون أنها شيء موحى من الرب (2: 71/76)، مع ذلك يقولون بعناد إنهم سوف يؤمنون بها لكن ليس بأي شيء يأتي بعدها (2: 85/91). والسورة 5: 49/45 تستشهد بسفر الخروج 21: 23 — 27، ويمكن أن المعني بأجزاء من 5: 35/32 و 17: 3، 4، 7 أن تكون شواهد من التوراة.

(2) الزبور هو الكتاب الذي أعطي لداود (17: 57/55؛ 4: 161/163)، «كتاب مبارك» أنزل إليه (38: 28/29)، حيث أنه كان واحداً من ذرية إبراهيم المهديين (6: 84، 87،)، وهو بالتالي بين أولئك الذين أعطاهم الله الكتاب والحكمة والنبوة (6: 89). وهو بذاته

(1) الكلمتان المستخدمتان هنا هما كلمتان تقنيتان من أصل يهودي، ربانيون وأحبار جمع حبر وربان، وكلتاهما مشتقتان من الكلمات التي يطلقها اليهود عموماً على معلميهم. أنظر .Foreign Vocabulary of the Qur'an, pp. 137 and 49

كان الله يعلّمه (2: 252/251). والزبور مستشهد به فعلاً في السورة 21: 105، حيث كلمات «إن الأرض يرثها عبادي الصالحون» مأخوذة من المزمور 37: 29[1]. وحين تقول السورة 5: 82/78 إن غير المؤمنين من اليهود ملعونون بلسان داود فهذا قد يكون إشارة إلى مزامير معينة تحتوي لعنات، مع أنه على الأرجح أن تكون تعميماً.

(3) الإنجيل هو الوحي الذي أعطي ليسوع، والذي علّمه الله إياه (3: 43/48؛ 57: 27؛ 5: 50/46). ومثل الكتب الأخرى فهو «منزّل» (3: 58/65؛ 5: 51/47)، ومثلها أيضاً كان القصد منه تقديم الهداية والنور (5: 50/46؛ قارن: 3: 2/3)[2]، والإنذار (5: 50/46). وهو يتفق مع التوراة في إعطاء صورة عن المسلم الكامل (48: 29)، في احتواء وعد الله الأكيد بالجنة (9: 112/111)، وفي أنه يتضمن وصفاً لمحمد باعتباره النبي القادم (7: 156/157)[3]. وهذا الرأي ليس بمستغرب ما دام القصد من الإنجيل كان تصديق التوراة (5: 50/46). من يسوع أخذه الحواريون وآمنوا به (3: 46/53)، وكان على النصارى أن يحكموا به (5: 51/47).

---

(1) «الصالحون يرثون الأرض». — المترجم.

(2) قد يكون الإنجيل هو المعني بعبارة «كتاب منير» في 35: 23/25.

(3) بما أن الله في هذا المقطع يتحدث إلى موسى فإن ذلك إشارة إلى كتاب غير موجود بعد بين الناس، ما لم يكن علينا أن نعتقد، كما أوحي أحياناً، أن محمداً اعتقد ذات مرة أن موسى ويسوع كانا شبه متزامنين، ولم يعرف أن يسوع نبي أكثر تأخراً إلا في وقت لاحق.

يجب أن نلاحظ، أنه في كل حالة، يُعتقد أن الكتاب هو مجموعة مواد معطاة من الخارج إلى فرد أوحد. بل أكثر من ذلك، فالإنجيل يُعتقد أنه شيء يجب مراعاته، كالتوراة، وهو يُشكّل بالتالي الشرع بالنسبة للجماعة المسيحية مثلما كانت التوراة بالنسبة لليهود. والأسماء التي تطلق على هذه الكتب الثلاثة هي كلمات مستعارة من المعجم الديني لأهل الكتاب. التوراة هي توراه العبرية، التي تعني «تعليماً»، والتي صارت منذ زمن مبكر تستخدم بين اليهود كمصطلح تقني بمعنى o voμoξ [ناموس][1]) ثم امتدت لتشمل العهد القديم كله[2]. زَبور هي تحريف عربي لكلمة مِزمور[3] العبرية، وتحت تأثير الكلمة العربية الأصلية زُبُور حتماً. إنجيل هي οιλγγανεν [إيفانغليوس]، لكنها عبرت إلى العربية عبر ونجيل[4] الأثيوبية. كذلك فالاسمان اللذان يطلقهما محمد على «دروسه» الكتابية هما أيضاً كلمتان مأخوذتان من المعجم التقني لأهل الكتاب، فالقرآن هو قريانا السريانية، المستخدمة

(1) بما أن o voμoξ أعطي إلى موسى (قارن: يو 1: 17) فهذا دون شك أصل الناموس في قصة ورقة المذكورة للتو.

(2) يستشهد بأشياء كشريعة في 1 كو 14: 21، وعلى نحو مشابه المزامير في يو 10: 34؛ قارن أيضاً: يو 12: 34؛ 15: 25؛ سفر عزرا الرابع 14: 21، والمقاطع التلمودية: سنهدرين 91 ب وموعد قطان 5 آ.

(3) أنظر: Foreign Vocabulary of the Qur,an 149.

(4) المرجع السابق، ص 72.

في الكنيسة الناطقة بالسريانية «للقراءات» المستعملة كدروس كتابية[1]، وسورة هي تحريف لكلمة سريانية أخرى[2]. أما الكلمة العامة الأخرى التي تطلق على الكتاب المقدس، أي كتاب، فهي مأخوذة أيضاً من المصدر ذاته[3]، مثلها مثل فرقان التي ترتبط في 2: 50/53؛ 21: 49/48 مع موسى، وفي 3: 2/4 مع التوراة والإنجيل، وفي 25: 1؛ 2: 181/185 مع الوحي إلى محمد[4].

لذلك من غير المستغرب أن نجد هذا التشابه الكبير بين صورة القرآن في الإسلام والصورة التي كوّنها أهل الكتاب عن أسفارهم. فمثل تلك الأسفار، القرآن مأخوذ من أنموذج بدئي سماوي (43: 3/4؛ 56: 77/78 وما بعد؛ وقارن: 52: 2، 3؛ 18: 26/27)، والذي هو، مثل تلك الأسفار، «أُنزل» منه (56: 69/80؛ 44: 2/3؛ 97: 1؛ 2: 181/185؛ 26: 192؛ 39: 1؛ 20: 3/4)، مع أنه مكوّن أيضاً من أجزاء فقط من ذلك الأصل الإلهي (29: 44/45؛ 35: 28/31). لقد أنزله، مثلما أنزلت تلك الأسفار، وسيط ملائكي

---

(1) المرجع السابق، ص 234.

(2) في Foreign Vocabulary، ص 182، فضلت الاشتقاق من سورتا معنى «كتابة»، لكن يبدو أن الباحثين يميلون الآن إلى اعتبار أنها تحريف لِسبَرتا بمعنى «دعوة أو تبشير».

(3) المصدر السابق، ص 249.

(4) المصدر ذاته، ص ص 225 -229.

(26: 193؛ 16: 104/102). وهكذا فهو وحي حقيقي (53: 4). ورسالته، مثل رسالتهم، شيء علّمه الرحمن ذاته (55: 1 وما بعد) [1]، لذلك فهو كتاب إنذار(10: 58/57؛ 26: 194؛ 25: 1؛ 32: 2/3؛ 36: 70) وكتاب بشائر أيضاً (27: 2؛ 91/97؛ 16: 91/89؛ 104/102). ومثل الأسفار التي سبقته فهو رحمة (27: 79/77؛ 45: 19/20؛ 16: 66/64، 91/89)، ونور (42: 52، 61؛ 4: 174)، يهدي الناس (72: 13؛ 17: 9؛ 27: 2؛ 2: 91/97؛ 16: 91/89، 104/102؛ 12: 111)، يخرجهم من الظلمات إلى النور (14: 1) وإلى صراط مستقيم (14: 1؛ 34: 6). إنه يحتوي أمر الله (65: 4، 5، 8)، وهكذا فهو مثل الأسفار التي سبقته كتاب شريعة، يحتوي فرائض الله (11: 12/4، 28/24؛ 9: 60)، وصاياه (4: 16/12)، حدوده (4: 17/13؛ 2: 183/187، 226، 230؛ 9: 98/97)، وكتابه (4: 28/24؛ قارن 69/66). أي أنه يحتوي تعاليم الله للجماعة المسلمة (4: 126/127) مثلما أن التوراة احتوت تعاليم الله لبني إسرائيل ومثلما أن الإنجيل احتوى تعاليم الله للمسيحيين. لذلك على محمد أن يحكم به (5: 52/48، 54/49)، مثلما حكم بنو إسرائيل بالتوراه والنصارى بالإنجيل. لهذا السبب يوضع القرآن في مستوى هذين الكتابين المقدسين (9: 112/111،

(1) غالباً ما يؤكّد أنه «من رب العالمين» (26: 192؛ 32: 1/2؛ 10: 38/37).

قارن: 28: 48، 49؛ 2: 130: 136)، و كما جاء الإنجيل مصدقاً للتوراة، جاء القرآن مصدقاً للاثنين (2: 83/89؛ 12: 111؛ 10: 38/37؛ 35: 28/31).

وهكذا فمن الواضح إذاً أنه كما جعل القرآن محمداً بين سلسلة الأنبياء الأوائل المتعاقبة وذلك باعتبارهم رسلاً دعوا كي يجمعوا الناس إلى «صراط الله»، كذلك فقد اعتبر القرآن بين سلسلة ما كُشف من السماء عن «صراط الله». ويظل علينا أن نرى كيف أن المفهوم في القرآن حول النبوة والمفهوم حول الكتاب المرتبط بتلك النبوة تجاوزا تعاليم أهل الكتاب.

القسم الرابع

ليس من النادر أن يُلَح ضد العلم الغربي أنه في بحثه في محمد ورسالته يشغل نفسه كثيراً جداً بتقصي أصول مختلف العناصر التي تدخل في تلك التعاليم، ولا يهتم كفاية بما فعله محمد من المادة التي كانت في متناول يده حيث جبلها لخدمة رسالته ولاستخدام جماعته بعده. وغالباً كفاية ما أخذ شكسبير الحبكات من القصص شبه المألوفة عند سامعيه، بل حتى من الموضوعات التي استخدمها أسلافه في الفن الدرامي، لكن الدرامات التي أصبحت جزءاً من الأدب العالمي هي ثمرة تناول شكسبير لتلك المادة. وإنه حقيقي دون شك أن شكسبير قرأ نسخة فرنسيس دي بلفورست لقصة هاملت من Historia Danica للساكسو غراماتيكوس، وربما أنه رأى المسرحية حول هاملت التي كانت شعبية في لندن في شبابه، بل ربما أنه مثّل فيها. مع ذلك فهاملت كما نعرفها الآن ونعجب بها هي ما صنعه شكسبير من المواد الأولية الموجودة تحت يده. وهكذا ففي نقاش القرآن ككتاب مقدّس، لا يكفي إظهار التشابه بين النظرية الإسلامية الخاصة بطبيعة الكتاب والنظرية المقابلة عند معاصري محمد، إضافة إلى التشابه بين شكل المذهب الخاص المتعلق بالمنظومة النبوية التي رُبط بها الوحي الكتابي في

الإسلام والشكل المقابل عند معاصري محمد، كذلك التشابه بين المفهوم الإسلامي لآلية الوحي التي جعل بها الكتاب في متناول الجنس البشري والمفهوم المقابل عند معاصري محمد، بل يجب أن نسأل ما الذي فعله محمد بكل هذا حين بنى من كتاب مقدّس ديانة الجماعة اللي كان ينظّمها في شعب جزيرة العرب.

من الضروري أن نؤكد ثانية أن ما تقدم محمد لأخذه على عاتقه بين شعبه، العرب، كان رسالة دينية. ولا بد أن ننظره إليه باعتباره مؤمناً بكل إخلاص «بدعوته» إلى هذه الرسالة تماماً كما كان مارتن لوثر وجون ولزلي مؤمنين بكل إخلاص بدعوتيهما، وأنه كان مستعداً تماماً، كما كانا، لإعطاء كلّه لإنجاز رسالته. لكنه، مثلهما، كان ابن عصره وبيئته، والذي فكّر وخطط للتفاصيل المتعلقة بتدبير أمر رسالته بلغة الحياة الدينية لعالمه المعاصر له. إن جزءاً من الحياة المعاصرة له، في الجماعات الدينية الأكثر تقدماً في زمنه كان استخدام الكتاب المقدّس، وهكذا فقد كان جزءاً مما عليه أن يفعله لجماعته الدينية هو الخروج إليهم بكتاب مقدّس. وهذا الكتاب المقدّس هو القرآن الموجود الآن بين أيدينا. ما لا يوجد بين أيدينا ربما هو على وجه التحديد ما أراد أن يتركه لجماعته على أنه الكتاب، لأنه مات قبل أن يصدره في مجموعة معتمدة، ورغم أن بعضهم لا يستطيع أن يتأكد بالمطلق أن خلفاءه جمعوا وأصدروا بعد موته ما أراد له أن يكون تماماً، فالنظرية الأرثوذكسية تؤكد أن الذي بين أيدينا هو كتابه بأية حال، لذلك يجب أن نفتش فيه على أجوبة لأسئلتنا النهائية.

السؤال الأول هو ـ كيف تم الربط بين القرآن والأسفار الأقدم منه التي كانت بين أيدي معاصري محمد؟

يقال في القرآن إن ما تفوه به محمد «أُنزِل» كرسالة إلى معاصريه، تماماً كما «أنزلت» الأسفار الأقدم منه إلى الشعوب الأولى (21: 10؛ 6: 114؛ 2: 21/23، 83/89 وما بعد؛ 5: 66\ 70). لقد كان القصد من القرآن إعطاء معاصري محمد المادة التي أعطيت لهذه الجماعات القديمة في أسفارها، وهكذا فالقرآن يعلن أن رسالته كانت أساساً ما كان في الكتب السابقة (87: 18، 19؛ 42: 11/13؛ 26: 196؛ 4: 31/26). فهو بالتالي تصديق لهم (12: 111؛ 10: 38/37؛ 6: 92؛ 35: 28/31؛ 4: 50/47)، والحامي لهم (5: 52/48). لذلك فهو يوضع على المستوى ذاته مع التوراة والإنجيل (9: 112/111) وأعضاء جماعته يؤمرون بأن عليهم أن يؤمنوا بالأسفار الأولى إضافة إلى ما «أنزل» على محمد (2: 3/4، 83/89 وما بعد، 130/136؛ 3: 78/84؛ 4: 63/60، 135/136، 160/162؛ 5: 64/59).

إذا كان هذا كل شيء، فباستطاعتنا القول إن علاقة القرآن بالأسفار الأخرى كانت أنه كان نسخة عربية عن الرسالة المعطاة فيها. لكن ما يقال فيه يتجاوز هذا، لأننا نجد فيه القول إن الهدف من رسالته كان تبيين ما أنزل على الرسل السابقين (16: 46/44، 66/64؛ 10: 38/37)، والتوضيح لشعب الجماعات الدينية الأقدم تلك المسائل التي يختلفون فيها (27: 78/76؛ 3: 22/23). وهذا عملياً دعوة

لنسخ الأسفار السابقة، فالقرآن يقول إن الذين أوتوا العلم من تلك الجماعات الأولى يدركون في رسالة محمد وعد ربهم (17: 108).

أي وعد من ربهم؟ لا بد أنه كان معروفاً عموماً أنه كان ثمة وعد في أسفارهم والذي يمكن تفسير رسالة محمد كتحقيق له. لكن هل كان محمد يعرف بشيء كهذا؟ إن أموراً معينة في نقاشنا السابق أوحت أن تماس محمد القوي كان ربما مع الكتاب الذي كان بين أيدي المسيحيين، لكن الفحص الدقيق للمسألة يوضح تماماً أن الكتاب الذي احتك به أكثر ما يمكن كان ذلك الذي بحوزة معاصريه من اليهود. فقد رأى ذلك الكتاب في أيديهم (5: 47/43)، عرف أنهم درسوا فيه (7: 168/169؛ 2: 71/76)، وسمعه يتلى (2: 41/44). كذلك فقد عرف أنهم اعتادوا على كتابة التوراة على قراطيس (6: 91؛ 2: 73/79). ومن المحتمل تماماً أنه رأى الكتاب لأول مرة في أيامه الأولى بين أيدي أهل الكتاب، لأنه في المقاطع الأولى من القرآن يُشار إلى الكتاب على أنه شيء في صحف (80: 13؛ 76: 52؛ 87: 19، 18؛ 53: 37/36؛ 98: 2). وكون الكتاب في القرآن دائماً شيئاً مكتوباً (29: 27/18؛ 34: 43/44؛ 6: 156/155؛ 52: 3/2)، فهذا أمر يتناسب مع الكتاب المقدّس اليهودي أو المسيحي، لكن الصحف توحي على الأرجح بالمدرجات اليهودية. من المهم أيضاً أن القرآن يشير بشكل أكثر تحديداً إلى التوراة باعتبارها ذلك الذي سبق في تنزيله (11: 20/17؛ 46: 11/12؛ 2: 38/41، 83/89).

قد يبدو واضحاً الآن أن محمداً أراد أن يحصل على معرفة أوثق بكتاب الجماعة اليهودية هذا، لكنه كان يُصَد من قبل بعض قادتهم. فالقرآن يذكر تذمّر محمد من أنهم يبدون القراطيس لكنهم يخفون الكثير (6: 91)، وهكذا فهو يتحدّاهم أن يحضروا الكتاب ويقرأوا فيه (3: 87/93). ومن العبارة الموجودة في 6: 118، 119 حول الذبح للأكل، نعرف بوجود شيء من المعرفة بالأوامر الشرعية في شرعهم، ومنطقياً لم يكن القرآن ليقول إنه حين يسمع علماء بني إسرائيل الرسالة التي يقدمها في دعوته سوف يقرون بها (26: 197؛ قارن: 4: 160/162؛ 46: 9/10)، لو لم يكن يعرف جيداً أنه يقدم شيئاً تعلّمه من كتبهم. وربما أن قادة اليهود رحبوا في البداية باستفهاماته حول أسفارهم لكنهم لم يعودوا متعاونين فقط حين قيل إن محمداً هو واحد في سلسلة الأنبياء المتعاقبة[1].

توضح السورة 2: 71/76 بجلاء أن بعضهم عارض إخبار محمد وأتباعه بما في كتبهم، لكن يبدو أن ثمة إلحاحاً في تلك المحاولات. فالقرآن يتحدث عن الأميين بينهم الذين لا فائدة ترجى من التماس معلومة منهم ما داموا لا يعرفون عن الكتاب إلا قصصه (2: 73/78). لكن أكثر ما يلفت النظر هو المحاولة التي يبدو أنها تمت لشراء نسخاً هامة من بعض اليهود عن كتابهم، لنكتشف فقط بعدما أخذوا النقود

(1) قارن: 84/90 التي تقول إنهم حسدوا النبي لأن الله أنزل رحمته عليه؛ و2: 103/109 التي توحي أنهم في حسدهم حاولوا، أن يستميلوا بعض الذين آمنوا.

أنهم كانوا مخادعين. أما السورة 5: 48/44، التي تتناول التوراة، فتستهجن بيع آيات الله بثمن بخس، وهذا ما تشرحه السورة 2: 73/79:

﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَـذَا مِنْ عِندِ اللّهِ لِيَشْتَرُواْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ [1].

في المقاطع المدنية توجد إشارات عديدة إلى تحريف الكتاب:

3: 72/78: ﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾.

5: 16/13: ﴿ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَنَسُواْ حَظّاً مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِ [2] وَلاَ تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىَ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِّنْهُمُ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ ﴾.

---

(1) في ملاحظة Bell على هذا المقطع يقترح أنه يشير إلى الشرع الشفوي الذي أراد اليهود وضعه في السوية ذاتها التي للكتاب. لكن هذا يصعب أن يتناسب مع الكلمات التي تشير إلى بعض الربح الذي حصلوا عليه من بيع الكلمات التي كتبوها. يُشار إلى هذا الربح ثانية في 3: 184/187.

(2) أي أنهم ينسون الأوامر التي تحظر عليهم هذا التحريف للكتاب.

5 : 41\45 : ﴿ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِن بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَـٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَـٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ﴾.

2 : 75/70 : ﴿ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾.

4 : 44/47 وما بعد : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا السَّبِيلَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ نَصِيرًا، مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَـٰكِن لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ ﴾ [1].

---

(1) تبدو هذه و كأنها النماذج الثلاثة مما يُعنى به تحريفاً في النص، وذلك عمّا اعتبر النص الصحيح في القسم الأخير من الآية. أول أنموذج بينها هو سمعنا وعصينا المعطى في 2 : 93/87 باعتباره ذلك الذي قاله بني إسرائيل حين أقيم العهد معهم في سيناء، وفي هذا المقطع تفسّر قصة العجل الذهبي كعقاب لهم لأنهم قالوا «سمعنا وعصينا»، حين كان عليهم القول «سمعنا وأطعنا». لكننا نقرأ في مقطع من مرحلة لاحقة أن هذه الكلمات هي ما قالوه فعلاً، والحديث عن ذلك يجري بنوع من الاستحسان (5 : 10/7 ؛ 4 : 49/46)، حيث أنها العبارة التي نصح المسلمون أنفسهم باستخدامها (24 : 50/51 ؛ قارن 2 : 285). وهكذا يبدو أن ==

الكلمتان المفتاحان لفهم هذه المقاطع هما حرّف ولوى. وكل حرف في جذر أية كلمة سامية هو حَرْف، واللعب بهذه الأحرف في الكلمة يوصل إلى ما تعنيه حَرّف. وهكذا فإن تبديل العين إلى غين، سيحوّل بعل إلى بغل، وبتغيير مواضع الحرف تصبح كلّم كمّل. لوي من ناحية أخرى، تعني اللوي باللسان، ولها المعنى ذاته الذي لحرّف. وهكذا يبدو أن كل هذه المقاطع تشير إلى احتكاك محمد مع معاصريه من اليهود والذي كانوا يعرفون الأسفار، ربما بالعبرية، وقد ترجموا أقساماً منها إلى العربية[1]، لكنهم حرفوا كلمات عن قصد بهدف

اليهود قصدوا التضليل. فكلمات «كل ما تكلم الرب به نفعله ونسمعه» (خر 24: 7) هي خداع يُكشف لاحقاً، أما الثاني واسمع غير مسمع والتي يعتبرها إشارة إلى الشمع التي اعتاد يهود ذلك الزمن لفظها بطريقة غير واضحة حتى لا تفهم. ومن المحتمل أن الكلمات الثلاث كانوا يقولونها، لكنهم كانوا مخادعين في تعليمها، أي عندما طلب منهم تعليم الشمع، كانوا يبدأونها بشكل صحيح «باسمع» ثم يكملونها «اسمع، ما لن تسمع» عوضاً عن إكمالها كما هو متوقع. الثالث راعنا مذكور في 2: 104، 98 أيضاً، حيث يحثون على قول انظرنا بدلاً من راعنا وعلى ما يبدو فهي إشارة إلى أحد المقاطع الذي يحتوي «انظر»، «لاحظ» أو كلمات أخرى مشابهة بالعبرية، حيث عوضاً عن ترجمتها برأي = نظر، تحور إلى رعى، التي تعطي معنى خاطئاً. وهكذا فهو يوبخهم على عدم استخدام الفعل نظر حين يترجمونها إلى العربية حتى يكون الفهم صحيحاً. لكن ي، اوبرمان، يقدم تفسيراً مختلفاً لهذه المقاطع في مقالة له بعنوان: Koran and Agada : في ADSL، 58، (1941)، ص ص 23 -48.

(1) هنالك تقليد معروف جداً، يستشهد به البيضاري في تفسيره للسورة 3: 22/23، يتحدث كيف اعتاد محمد زيارة بيت هامدراش اليهودي، ويمكن للمرء الافتراض أنهم اعتادوا في زمانه مثلما فعلوا في أيام عمر، على قراءة الكتاب بالعبرية وإعطاء المعنى بالعربية. أنظر: صحيح البخاري، 3: 198.

التضليل. وقد لاحظنا للتو مقاطع تظهر أن جماعة معينة بين أهل الكتاب استاءت من كلام محمد عن وحيه، وتظهر لنا تكملة الآية 2: 70/75 تغيّر الموقف فعلاً من الصداقة إلى المعارضة، والغضب من أن بعضهم ظل يخبره عن كتابهم:

2: 71/76: ﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾..

2: 72/77: ﴿ أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴾.

لقد عرف مناوئو النبي من العرب عن هذه المحاولات للتعلّم عن الكتاب من أهل الكتاب، وغير مقتنعين بأن جوهر رسالته لم يكن سوى إعادة «لأساطير الأولين» (83: 13؛ 48: 15؛ 46: 16/17؛ 27: 70/68؛ 23: 85/83؛ 16: 26/24؛ 8: 31؛ 6: 25)، راحوا يزعمون أنهم يعرفون أن رسالته كانت فقط افتعالاً من قبله ساعده فيه الآخرون، لأنه اعتاد أن يستنسخ «أساطير الأولين» هذه، تارة في الصباح، وتارة في المساء، وفق ما كانت تتلى عليه (25: 5/4، 6/5). وعلى هذا كان يجيب فقط بأن الذي يعلم السر في السماء والأرض أنزلها (25: 7/6)[1]. وحين يتهمونه من ثم أنهم يعرفون أن

---

(1) النوع ذاته هذا من الإجابة قدّمه مؤسس المورمون حين أشار نقاده غير الودودين إلى أن أقوال نافي Nephi في كتابه أحتوت شواهد من Westminster Catechism .

بشراً يعلّمه (16 : 105/103)، تكون إجابته بأن لغة الشخص الذي يشيرون إليه غريبة في حين أن رسالته بلسان عربي مبين[1].

على أية حال من الواضح أن في القرآن قصصاً كثيرة تشبه القصص المقابلة المتعلّقة بأبرز شخصيات العهدين القديم والجديد، مثل آدم، نوح، إبراهيم، موسى وهارون، داود وسليمان، يسوع ويحيى، إضافة إلى عناصر معينة من التعاليم الدينية لليهود والمسيحيين. إن الحقيقة القائلة إن قصص هذه الشخصيات المبجلة تشبه في القرآن غالباً قصصها في المصادر غير القانونية أكثر من تلك القانونية، وإن بعض العناصر في التعاليم القرآنية لا تشبه في فهمها فهم الديانتين الأخريين لها، هي أقل أهمية لنقاشنا من حقيقة أن هذه المواد مدمجة في القرآن بوصفها وحياً معطى له وتصديقاً للكتاب السابق. ولا بد أنه كان واضحاً لأي من سامعيه الذين اطلعوا عن كثب على العهدين القديم أو الجديد أن قصص الشخصيات الكتابية في القرآن لم تكن تشبه بدقة القصص المقابلة في العهدين. لكن من الواضح بالفعل في السيرة أنه في أكثر من مناسبة كان يهود بعينهم من ضمن سامعيه يضحكون من عدم معرفته بالمسائل الكتابية . كيف كان يسوغ كتابه في وجههم إذن؟ لو استطعنا الإجابة على هذا السؤال بشكل تام لكانت لدينا الإجابة

(1) يحفظ لنا التقليد أسماء عدد من الغرباء الذين يقال إن محمداً كان على احتكاك معهم في مكة، وقد تكون الإشارة في هذه الآية إلى أي واحد منهم. يجمع الطبري هذه التقاليد في تفسيره لهذه الآية، والإشارات المختلفة إليهم معطاة في كتاب From the Pyramids to Paul, 1935, pp. 98-100.

النهائية المتعلّقة بمذهبه حول الكتاب. ربما نستطيع الإجابة عليه جزئياً، لأن لدينا إشارة إلى الجواب في المقطع المذكور للتو حيث يقال إن أهل العلم بين تلك الجماعات الأخرى يدركون في رسالته وعد ربهم (17: 108). لكن أي وعد لربهم؟

يعرف القرآن أن اليهود اختلفوا بين بعضهم بشأن الكتاب، وأنهم كانوا في شك وتساؤل (41: 45؛ 11: 110/112؛ 10: 93؛ 45: 16/17). ويعرف أيضاً أنهم اختلفوا والنصارى حول مسائل كتابية (2: 113/107)، وسوف يحكم الله بينهم يوم القيامة في هذه المسائل. لكن إذا كان الكتاب هو فعلاً الرسالة ذاتها الموحاة من الكتاب البدئي عبر تعاقب الأنبياء الذين أرسلهم الله، لماذا وجب أن تكون هنالك هذه التساؤلات والشكوك والاختلافات؟ الإجابة الوحيدة حتماً هي أن البشر حرّفوا رسالة الأنبياء. ولا بد أن نتذكر هنا أن هذا كان التهمة المفضلة عند الأبيونيين[1] في الأيام الخالية ضد اليهود، والأبيونيون هم أولئك اليهود المتنصرون الذين يبدو أن جماعاتهم في شرق الأردن ظلت فعالة حتى نهاية القرن الخامس، والذين تشبه تعاليم القرآن تعاليمهم أحياناً. كانت تهمتهم أن «إضافات مزيفة» أدخلت على العهد القديم لإضفاء الصبغة الشرعية على تعاليم وأعراف يهودية

(1) لقد نوقش هذا مؤخراً من قبل ه.ي. شويش في عمله Aus frühchristlicher Zeit توبنغن، 1950، ص88.

متأخرة[1]، ولا يمكن استرداد تعاليم الوحي الأصلي إلا بإزالة هذه التحريفات. ووفقاً لتعاليم الأبيونيين فقد كانت وظيفة ذلك الكائن الملائكي الذي أسموه النبي الحقيقي، الاهتمام بوحي هذا الدين الأصلي. وقد رُبط هذا الكائن إلى درجة كبيرة مع آدم، كما ظهر وكان حامل الوحي إلى إبراهيم وموسى، وقد تجسّد بطريقة ما في يسوع[2]

يذكر تث 18 : 15 هذا الوعد على لسان موسى:

«يُقيمُ لَكَ الرَّبُّ إلهُكَ نَبِيًّا مِثْلي مِن وَسْطِكَ، مِن إخوَتكَ، فله تَسْمَعون».

وفي يو 14 : 26 يذكر هذا الوعد على لسان يسوع:

«ولكِنَّ المُؤَيِّد، παράκλητος الرُّوحَ القُدُس الَّذي يُرسِلُه الآب باسمي هو يُعَلِّمُكم جَميعَ الأشياء ويُذَكِّرُكُم جَميعَ ما قُلتُه لَكم».

في 61 : 6 لدينا المقطع الذي يطابق بين البارقليط [المؤيِّد] الموعود ومحمد ذاته، كذلك ففي 7 : 157 \156 باستطاعتنا أن نرى تطابقاً بين محمد والنبي الموعود في سفر التثنية. وهذا سيكون إذاً "الموعود من ربهم" الذي كان عليهم الاعتراف به. إذا كان الأمر كذلك فمن الممكن أن نقطة توبيخه إياهم تكمن في إغفالهم الحقيقة في حين كانوا يعرفونها (3 : 71\74 ؛ قارن: 2 : 42\39، 44\41).

---

(1) أنظر Schöps, Aus frühchristlicher Zeit, pp. 32,33

(2) أنظر في هذا: Schöps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen, 1924, pp. 148 - 10

إن النموذج الفكري القرآني في هذا السياق يشبه كثيراً مثيله في التعاليم الإبيونية، والاحتكاك مع الإبيونيين في شمال شبه الجزيرة العربية غير مستبعد. سلسلة الأنبياء المتعاقبة من آدم إلى يسوع ثم إليه هو ذاته، مع التأكيد الملفت للنظر على أسماء آدم، نوح، إبراهيم، الأسباط وموسى في السلسلة المتعاقبة، [1]الشخصية الملائكية المرتبطة بنقل الوحي والتي تتساوى مع جبريل والروح القدس، التأكيد على «الكتاب السماوي»، الخرستولوجيا الذوقية، وتهمة تحريف الكتاب: كل هذا يشير في ذلك الاتجاه[2]. على أية حال، كان التفسير القرآني الخاص للوعد يبدو بأنه أصيل[3]، وهو بالنسبة لنا شيء هام، لأنه قدّم الأساس الذي قام عليه الطلب بأن يكون القرآن الوحي الأخير.

الأسفار المدونة عند معاصريه كانت في أيدي اليهود والمسيحيين، ومع أن اليهود اتبعوا الوحي الذي أنزل على موسى في التوراة،

1) في الكتابات الإسلامية اللاحقة يُربط آدم، نوح، إبراهيم، وموسى مع يسوع ومحمد كجماعة خاصة مفردة بين الأنبياء تعرف باسم أولو العزم.

(2) لقد أشار آ. شلتر إلى هذا السياقات في مقالته « Die Entwicklung des jüdischen Christenitums zum Islam" في Evang. Miss. Mag ، 1918، ص ص 251، 264، وجُلب الانتباه إليها مؤخراً يد هـ. ي. شويس في فصل Ebionitische Elemente im Islam في كتابه Theo. u. Gesch. pp. 334-342.

(3) يعتقد ك. أرنس Muhammad als Religionstifter، ص 186 أننا نستطيع أن نرى كيف أن محمداً مما تعلمه عن تعاليم اليهود والمسيحيين قيّد إلى تركيز انتباهه على إبراهيم الذي سبقت ديانته الطرفين.

والنصارى اتبعوا الوحي الذي أنزل على عيسى في الإنجيل، فقد زعم اليهود والنصارى على حد سواء أن إبراهيم أبوهم[1]. مع ذلك فما أن احتك مع هاتين الجماعتين في وسطه حتى وجد أن:

﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ﴾ (2: 113).

ويتنازعون بشكل خاص حول إبراهيم (3: 58/65). وهكذا فقد رجع محمد إلى إبراهيم هذا الذي خرج منه اليهود والمسيحيون، الذين على ما يبدو أقلعوا عن تعاليمه، وفسّر ديانته على أنها استعادة «لديانة إبراهيم». وخطوات البرهان تبدو واضحة:

1 ـ أن هبة الكتاب كوحي «لسبيل الله» كانت هبة مرتبطة على نحو خاص بآل إبراهيم (29: 26/27؛ قارن 57: 26؛ 4: 57/54).

2 ـ الرسالة المعطاة بالوحي إلى محمد هي أن يتبع ملة إبراهيم (16: 124/123؛ 3: 98/95؛ قارن 4: 124/125؛ 3: 61/68؛ 4: 162/161).

---

(1) قارن: مت 3: 9؛ يو 8: 33 ـ 39 (مع تفسير Strack – Billerbeck) إلا 3: 29؛ من الجدير بالملاحظة أن كاتبِ نسب يسوع في متى 1: يبدأ خط نسب يسوع كمخلّص بإبراهيم.

3 ـ لقد كانت ديانة إبراهيم هي الديانة التي أعطيت من قبل لنوح (42: 11/13 ؛ 37: 81/83)، والتي أعطيت من ثم لموسى ويسوع (42: 11/13 ؛ قارن: 57: 27).

4 ـ لقد أوحيت من جديد إلى محمد، فرسالته أساساً بالتالي هي تلك الموحاة إلى الأنبياء ومؤسّسي الجماعات السابقين (53: 37/36، 38/37؛ 87: 18، 19).

5 ــ ديانة إبراهيم هذه هي الدين القيم (6: 162/161) إذ كان إبراهيم حنيفاً (6: 162/161 ؛ 2: 129/135 ؛ 3: 60/67، 98/95؛ 16: 121/120، 124/123)، كان مسلماً (3: 60/67؛ قارن 22: 77/78)، وكان مميزاً بكونه ليس «واحداً من المشركين» (6: 162/161 ؛ 3: 60/67، 89/95؛ 16: 121/120، 124/123 ؛ 2: 129/135). لذلك جعل الله منه إمام الدين القويم ليهدي الآخرين (2: 118/124)، وهكذا ليس إلا من سفه نفسه الذي يرغب عن ديانة إبراهيم (2: 124/130).

6 ــ لقد أورثت ديانة إبراهيم هذه إلى نسله (2: 126/132)، بوعد أن الذين اتبعوه سيكونون منه (14: 39/36). أما اليهود والنصارى الذين كانوا يتنازعون في أيام محمد بشأن إبراهيم (3: 85/95)، فقد ابتعدوا بوضوح عن تلك الديانة الأصلية، بحيث يمكن القول إنها شيء يختلف عن

ديانة اليهود والنصارى من معاصريه (2: 129/135 ؛ 3: 60/67).

7 ـ لقد تنبأ إبراهيم برفض الأيام الأخيرة هذا وصلّى أن يقوم رسول من شعبه يتلو آيات الله عليهم، يعلمهم الكتاب والحكمة، ويزكيهم (2: 123/129).

لقد استجيب لهذه الصلاة في مجيء محمد. فقد قام من بين العرب الذين اعتبرهم اليهود من نسل الأب [إبراهيم] عبر إسماعيل (بابا مصيعا 86 ب). وقد أُرسل ليتلو آيات الله (2: 146/151 ؛ 62: 2 ؛ 3: 158/164 ؛ 65: 11)، ليزكيهم (2: 146/151 ؛ 3: 158/164 ؛ 62: 2)، وليعلّمهم الكتاب والحكمة (الآيات السابقة ؛ وانظر: 54: 5 ؛ 7: 41/139)، تلك الحكمة التي هي مرتبطة بشكل خاص مع آل إبراهيم (4: 57/54). لذلك فأمته هي العقب الحقيقي لأمة إبراهيم، والتي تمشي في الصراط المستقيم الذي هدى الله إليه إبراهيم (16: 122/121). إنهم هم «الحنفاء لله» (22: 32/31)، المسلمون الحقيقيون، الذين أعظم الآثام بالنسبة لهم هو الشرك، لأجل ذلك فإيمان إبراهيم هذا هو الذي وُضع على أتباع محمد (22: 77/78)، الذين عليهم أن يجدوا فيه وفي أولئك الذين اتبعوه أسوتهم الحسنة (60: 4، 6).

﴿يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالإِنْجِيلُ إِلاَّ مِن بَعْدِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُون، هَاأَنْتُمْ هَؤُلاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ

عِلْمٌ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُون، مَا كَانَ إِبرَاهِيمُ يَهُودِيًا وَلاَ نَصْرَانِيًا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِين، إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَـذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَاللهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِين ﴾ (3 : 68/65 وما بعد).

إن إحدى نتائج هذا الوضع كانت ربط إبراهيم بالعبادات المتطورة لديانة محمد، وهذه النتيجة حميت بربط قصته مع قصة حرم مكة القديم والذي جعل مركز عبادة الجماعة الإسلامية، بعد الفجوة بين محمد من ناحية واليهود النصارى من ناحية أخرى[1]. في مقطع مدني مبكر إلى حد ما والذي فحص بعناية في وقت لاحق (14 : 38/35 وما بعد)، نجد إبراهيم مقدم وهو يصلي أن يجعل «هذا البلد» آمناً، وأن يجنب هو وأولاده عبادة الأوثان، وبعد الصلاة يقول إنه أسكن ذريته بوادي البيت الحرام. وفي 22 : 27/26 نجد أن الله هو الذي يجعل موضع البيت الحرام صالحاً لسكن إبراهيم، حيث يأمره أن يطهره ويعده لمناسك الحج ثم يدعو الناس كي يحجوا. وفي 2 : 119/125 وما بعد يقترن إسماعيل بإبراهيم في بناء البيت الحرام وفي تحضيره لطقوس الحج

(1) في مسألة تغيير القبلة هذه، أنظر Bell, Origin of Islam ص144. لكن سنوك هورغروني في عمله Het Mekaansche Fest ص 22 وما بعد، هو الذي جذب الانتباه بشكل خاص إلى هذا التبدل الفجائي في صورة إبراهيم القرآنية، حيث يذكر إبراهيم في السور الأولى، مثله مثل إسماعيل أيضاً، كواحد فقط من الشخصيات الدينية الغامضة، لكن بعد الفجوة مع اليهود يصبح مقترناً بالعرب وشبه الجزيرة العربية، فيبني الكعبة ويكون أول مسلم.

إلى هـذا المكـان، والـذي تقـول 3: 90/96 عنـه إنـه أول بيـت مقـدّس أسس لهذه الغاية.

هذا يضعنا وجهاً لوجه أمام عنصر هام جداً في تطور مفهوم القرآن ككتـاب مقـدّس. فهـذه الإضـافات إلى قصـة إبـراهيم تقـدّم علـى أنهـا «موحاة» بالطريقة ذاتها التي اعتبرت فيها المواد الكتابية الأخرى موحـاة أيضاً. المادة الأولى المتعلقة بقصة إبراهيم كانت «كتابيـة» بقـدر مـا كانـت إعادة تقديم باللغة العربية لما قيل بين أهل الكتاب عن إبراهيم، مـع أن أجزاء من تلك القصة تتطابق مع جملـة المعـارف الشـعبية الأسـطورية أكثر مما تتطابق مع الرواية التوراتية. لكن الآن حُمّلت الصبغة «الكتابية» أيضـاً لتلـك الإضـافات، أي التفاصـيل في قصـة إبـراهيم الـتي لا نجـد موازيـاً لهـا في أي نـص سـابق، والـتي تفيـد في تطـور العبـادات عنـد الجماعة الإسلامية الأولى.

النتيجة الثانية كانت تقديم تحديد آخر لموقف محمد الخاص من الكتاب المقدّس. فالكتاب المقدّس، كما فهم المسألة، كـان مقترنـاً دائمـاً بجهود رسل الله الأنبياء، الذين نُقل الـوحي إلـيهم عـبر وسـاطة رسـول ملائكي. وكمـا رأينـا مـن قبـل، تحـدث القـرآن عـن محمـد، منـذ بدايـة رسالته، على أنه رسول ونبي في آن، حيث يقـال إنـه دعـي إلى رسـالته على يد ذلك الرسـول الملائكي (53: 2 -18). وكـل المهـام الـتي تعـزا للأنبياء في أسفار أهل الكتاب يعزوها القرآن على نحو مشـابه إلى محمـد. لكن إذا كان هو تحقيق الوعـد للأهـل الكتـاب، والرسـول الـذي صـلّى

إبراهيم كي يُبعث، فهو إذن الحلقة الأخيرة في سلسلة الأنبياء المتعاقبة، وكتابه من جراء ذلك هو آخر وحي للجنس البشري. وفي 4: 161/163 نجد القرآن يتحدث عنه بأنه يقف في المستوى ذاته مع الأعضاء الآخرين في سلسلة الأنبياء المتعاقبة؛ وفي 2: 102/108 نجده بشكل خاص في السوية ذاتها مع موسى، أما في 9: 114/113 وما بعد فنجده في السوية ذاتها مع إبراهيم، لكنه في 33: 40 يكون «خاتم الأنبياء».

قد يكون التعبير الأخير هذا مألوفاً عند معاصري محمد. أما كلمة خاتم ذاتها، والتي لا تستخدم في القرآن إلا في هذا المقطع، فهي كلمة مشتقة عن الآرامية[1]، حيث نجد «خاتم» مستخدمة بمعنى Conclusi,Finis,Obsignatio. والقول إنه آخر عضو في السلسلة النبوية، حامل الوحي الأخير، تحدّث به آخرون قبله، فهو متضمن في الزعم المسيحي بأن الله الذي تحدّث في الأيام الخوالي عبر الأنبياء قال كلمة أخيرة في رسالة يسوع[2].

---

(1) أنظر كتابي Foreign Vocabulary of the Qur'an ، ص ص 120، 121.

(2) عب 1: 1. الفكرة ذاتها تكمن خلف قصة التجلي في مت 17، وفي عبارة بولس في روم 10: 4 القائلة إن المسيح هو «نهاية الشرع». بمعنى مختلف نوعاً ما يقول التلمود (بابا مصيعا 85 ب، 86 آ) إن ح. يهودا هاناسي وح. ناتان هما نهاية المشنا (سوف مشنا) وإن الراب آشي ورابينا بن حونا هما نهاية التعليم (سوف ها رواءا) بمعنى أنه بعد تعاليمهم لا يوجد شيء يضاف. من أجل فكرة Χιριστος τελον νομον؛ أنظر: Schöps, Aus frühchristlicher Zeit, pp. 221-229.

لكن ماني[1] زعم بصراحة أنه الأخير في سلسلة الرسل من الله، وهكذا فالمصادر العربية تدوّن أن أتباعه سمّوه «خاتم الأنبياء». لقد قدّم ماني بذاته كتابه المقدّس الخاص[2]، وأقام «شريعة جديدة» لجماعته. من ناحية أخرى، فمحمد، بحسب القرآن، يأمر بما هو معروف وينهى عما هو منكر (7: 156/157)، يعلّم الجماعة الكتاب والحكمة (2: 146/151؛ 3: 158/164؛ 62: 2)، يحرص على جماعته (9: 129/128؛ 5: 55/: 60)، يضع لهم شرائع طعام كي يلتزموا بها (2: 167/172 وما بعد؛ 5: 4/3 وما بعد؛ 7: 156/157)[3]، وهو

(1) في نصوص مانوية فعلية يظهر هذا بوضوح في كل من الوثائق القبطية، مثل Manichaische Homilien، طبعة بولوتسكي، ص 11، سطر 25، والنص الصيني المنشور في Journal asitique عام 1913، ص 125، كذلك فهو متضمن في عبارة الكاتب الأرمني ازنيك الكولبي القائلة إن ماني بشّر بديانته على أنها الديانة الأخيرة والفائقة على كل ما عداها. يقول أبو المعالي في كتاب كسلر Mani، ص370: «يسمّون ماني خاتم الأنبياء»، ويقول ابن المرتضى (المصدر السابق، ص 355)، إنه في كتاب يزدان باخت يُقدّم ماني كخاتم للأنبياء (أنظر أيضاً: البيروني، Chronologie، ص 190)، لكن كلمات هذين الكاتبين العربيين قد تكون مأخوذة عن العبارة القرآنية التي كانت مألوفة عندهما، والتي اعتبرا أنها تعبّر عن الفكرة ذاتها.

(2) المواد في الكفاليا القبطية توضح بشكل كامل أن ماني كان يبين منظومة أسفار ثلاثية الأقسام وذلك وفق نمط المنظومتين اليهودية والمسيحية المعروفتين في منطقة ظهوره. انظر شميدت في Ein Mani-fund in Ägypten، برلين 1933، ص ص 35، 39.

(3) من المثير نوعاً ما أن نلاحظ أية أهمية يبدو أنها تعلّق على مسألة تنظيم الطعام. ويتذكر المرء أنه بين الأوامر للمسيحيين من الأمم، التي صدرت عن اجتماع الرسل في القدس كان الإمساك عن أطعمة بعينها (اع: 15: 20)، لكن ما يوضح المسألة ==

الحكم الذي يفض في الاختلافات التي قد تنشأ بينهم[1] (4: 59/62، 58/65). بل أكثر من ذلك، فهو الآن الذي سيحكم أيضاً بين أولئك الذين ما يزالون متمسكين بالأسفار السابقة (42: 14/15)، حيث يعتبر القرآن أنه يحمل مهمة أن يكون منذراً إلهياً ومبشراً لهم أيضاً (5: 22/19). وهكذا أمكن القول، كما زعم ماني من قبل، أن ديانته ستظهر على كل ما عداها من أديان.

هذا طبعاً يعطي للنبي موقع سلطة خاصة. وما كان أكثر طبيعية، إذن، أن يعطي الوحي المصداقية لموقع السلطة هذا. والمقاطع المدنية المتأخرة في القرآن تحمل العديد من تلك «الآيات الموحاة» التي تشير إلى موقع النبي في الجماعة وإلى المسائل الخاصّة به في تلك المكانة المميّزة (33: 53 وما بعد؛ 8 6: 9؛ 69: 1 -7)، بحيث يجب أن لا يعامل بالسوية ذاتها التي يعامل بها المؤمنون العاديون (24: 62 وما بعد؛ 33: 36، 56؛ 9: 58 وما بعد؛ 58: 6/8). فقد أتيحت له مميزات زواجية خاصة (33: 49/50 ومابعد)، وترتيبه للمغانم يجب أن لا

أكثر هو القيودات الطعامية التي فرضها ماني على جماعته، والتي أثارت انتباه معاصريه في كل من الغرب والشرق. والنص الصيني المطبوع فيJournal asiatique عام 1913، ص ص 265 وما بعد يعلق على هذا، مثلما يفعل اغسطينس في كتاباته المعادية للمانوية، مثل moribus Manich, de 13، الفقرة 29، 30؛ 24، الفقرة 31 -35؛ 10 الفقرة 36، 37، de Haer 36. وعلى نحو مشابة بين وصايا المونتانيين كان هنالك بعض الذين أُمروا بالإمساك عن أنواع طعام بعينها.

(1) قارن أيضاً: 4: 106/105؛ 24: 47/48 وما بعد.

يكون محط تساؤل (59: 6، 7). لكن أكثر ما يلفت النظر في كل هذا، هو أن أموره الشخصية، وبشكل محدد متاعبه المنزلية مع زوجاته، صارت موضوع «وحي» (66: 1 – 5؛ 33: 4 – 6، 28 – 34، 37 – 40، 59؛ 24: 1 وما بعد).

من التهم التي يسوقها نُقَاد الإسلام ضد محمد غالباً هي تهمة استخدامه المدروس لآلية الوحي لخدمة أغراضه الخاصة: تهمة ليس من النادر التأكيد عليها. لكن الحقيقة أن ثمة مقاطع في القرآن ذاته يستخدمها أولئك النقاد لدعم آرائهم، وزاد الطين بلة أن المفسرين القدامى يعترفون بذلك تماماً، ولا يبدو أنهم شعروا بضرورة تقديم تفسير لها يزيل الشكوك. لكن ما يهمنا حالياً في هذه المسائل هو حقيقة إظهارها لمعنى مفهوم الكتاب المقدّس. فقد تم الابتعاد، كما هو واضح، بمسافة طويلة عن فكرة الكتاب البدئي السماوي، كما اعتقد بها معاصرو محمد من اليهود والنصارى. لكن طريق التطور واضحة. فمن مصدر الوحي ذاك، كما فُهِم، جاءت قصص موسى، يوسف، داود وسليمان، يسوع وأمه، والتي كانت متداولة بين أهل الكتاب، وتلك القصص، كما كان أهل الكتاب يتداولونها، كان لا بد أن تتناول المسائل العائلية للأنبياء ـ يوسف وزوجة فوطيفار، طفولة موسى وابنة فرعون، لقاء موسى مع ابنتي شعيب [يثرو]، سليمان وملكة سبأ، عقم زوجة زكريا والوعد بيحيى. وبما أن النبي محمد كان ينتمي، بحسب القرآن، إلى سلسلة الأنبياء المتعاقبة، فقد كان من

الطبيعي بالكامل بالتالي ذلك الانتقال الفكري بحيث يُتَوصَّل إلى نتيجة مفادها، أن باستطاعة «الوحي» الاهتمام بمسائل محمد المنزلية مثلما اهتم بما يقابلها عند الأنبياء الآخرين، لكن الفرق كان ضخماً بين طريقة فهم أهل الكتاب للوحي في سياق قصص الأنبياء هذه وطريقة استخدام الوحي بالنسبة لظروف محمد الخاصة. إذن، وكما حدث في حالة مؤسس المورمون، استخدمت فكرة كتاب مقدّس متعلقة بظروف معينة في ظروف أخرى شخصية ومستحدثة تختلف تماماً عن تلك الأولى.

النقطة الهامة هي الاعتقاد المحمدي بأن الوحي هو في آن كلمة الله الأبدية والمعصومة، وبأنه قابل للتطبيق على ظروف وضعه المتبدّلة. العنصران كلاهما يشبهان ما يقابلهما في مفهوم الوحي كما اعتقد به أهل الكتاب. فحين أمر أشعيا أن يكتب على لوحة كبيرة بأحد الأقلام مهير شاللا حاش باز (اش 8)، أو أن يتنبأ بالمصيبة في السنة التي زحف فيها قائد القوات على اشدود (اش 20)؛ وحين امتلك ارميا رسالة يعطيها وقت أرسل الملك صدقيا له فشحور وصفنيا للاستعلام عن الحرب ضد نبوخذ نصر (ار 21)، أو حين جاءت كلمة الرب إلى زكريا في اليوم الرابع من الشهر التاسع في السنة الرابعة لداريوش الملك (زك 4)، كل ذلك كان وحياً متعلقاً بظروف آنية. لكن لا اشعيا ولا إرميا ولا زكريا ولا أي نبي آخر من أنبياء العهد القديم اعتقد أن كلماته سيكون مصيرها أن تشكل جزءاً من كتاب مقدّس لأية جماعة. فالجماعة، بعد رحيل النبي بزمن طويل، هي التي جمعت هذه الأشياء

ضمن أقوال الأنبياء والتي فيها، رغم توجهها أصلاً إلى أوضاع عملية وخاصة، سمعت الجماعة مع ذلك رسالة الله التي امتلكت صحة أبدية. إذن، إن ما جعل منها نصاً مقدساً هو هذا الإقرار من قبل الجماعة بعنصر الصحة الأبدية.

لهذا السبب مال التفكير المتأخر بين أهل الكتاب على نحو متزايد إلى اعتبار رسالة الرسل الإلهيين ككل متكامل، أكثر من كونها وحياً متقطعاً. وفي الفكر الحاخامي فإن التوراة برمتها، وليس فقط الوصايا العشر، أعطيت على جبل سيناء[1]. وجامع سفر عزرا الرابع يصور عزرا و كتبته وقد أنتجوا في حلقة واحدة الأسفار الأربعة والعشرين القانونية والسبعين المحفوظة (4 عزرا 14 : 37 -38)، تماماً كما يقدم كاتب سفر إدريس السلافي الأب [إدريس] وهو يملي رؤاه على أولاده. وهكذا يمكن لنا أن نفهم سبب اعتراض معاصري محمد عليه بأنه إذا كانت أقواله نصوصاً مقدساً فعلاً لوجب أن تنزل كلها دفعة واحدة (25: 34/32). لكنه عرف من التجربة أن «الإلهام» يمسك بالإنسان على غير توقع، كما كان مدركاً أن أقوال القائد الديني تفرضها الظروف، وهكذا فالقرآن يصر على أن آيات محمد الموحاة هي مقطعة إلى أجزاء (25: 34/32؛ 17 : 107/106). كانت المشكلة هي التوفيق بين مفهوم للالهام مأخوذ من أحد المصادر مع مفهوم للكتاب المقدس

---

(1) يذهب خروج راباه 28 : 6 إلى أبعد من هذا حين يقترح أن كل رسالات الأنبياء المتأخرين أعطيت هناك أيضاً.

مأخوذ من مصدر آخر، دون إدراك واضح لطبيعة المشكلة والتشابه هنا مع حالة جوزف سميث و كتاب مورمون مدهش.

إن إحدى النتائج الحتمية لمثل هذه الحالة، حيث النبي ذاته يطلق أقوالاً تعتبر كتاباً مقدساً لملته، هي أن الجماعة تجد نفسها مقيدة بأن تعتبر أقوالاً جاءت في حالات خاصة ذات أهمية زمنية أو محددة على أنها صحيحة إلى الأبد، بل إن هذه الأقوال غالباً ما يكون فهم ما تحتويه ضئيلاً جداً حين تخرج عن سياق حالاتها الزمنية والمحلية تلك.

ثمة أمثلة كثيرة حول ارتباط بعض الحالات في القرآن بظروفها الزمنية والمحلية. ففي السورة 9: 37، نجد الحديث عن النسيء، حيث ضرورات الحرب عند المكيين استدعت إبطال عادة زيادة أيام السنة الهجرية حتى تطابق السنة الشمسية والتي أدخلت في شبه جزيرة العرب في أيام ما قبل الإسلام، وبهذا الإبطال التزمت جماعة المسلمين على مدى الأيام بتقويم قمري مزمل[1]. على نحو مشابه، فإن القواعد المتعلقة بتعدد الزوجات، حجاب النساء، والتسري بالإماء أُطّرت بلغة وضع محلي. لكن الأوضاع المحلية تخضع للتبدّل، وأحياناً في حياة النبي

(1) انظر: ابن هشام، سيرة، ص 30، البيروني، Chronologie، ص ص 12 و62؛ وتفاسير الآية 9: 37. هنالك نقاشات نقدية للمسألة قدّمها كل من C.A. Nalino في كتابه «علم الفلك عند العرب»، روما، 1911، ص ص85 -90. Axel Mobery, An-Nasi,in der islamischen Tradition, Lund, 1931؛ Fuck in Olz, 1933, col. 280 ff.؛ M. Plessner in Der Islam. XXI, (1933), pp. 226 - 228.

ذاته تبرز مشاكل متعلّقة بالأوضاع المتبدلة. كيف يمكن حلّها وفق نظرية للكتاب المقدّس؟ بالإشارة إلى الكتاب البدئي، إذ ما دام هذا مع الله فالله باستطاعته أن يثبت أو يشطب ما يريد (13 : 39).

لم تكن فكرة النسخ بحد ذاتها جديدة. فقد علّم بولس في رسائله مذهب abrogatio Legis [نسخ الشرع] بمعنى أن الأحكام التي قدّمها أحد الرسل من الله لا تعود صالحة ككل حين يأتي رسول جديد بوحي حديث عن «سبيل الله» لجيل جديد من البشر. وهكذا فبولس يعلن أن قواعد كثيرة من شرع موسى كانت مرحلة طفولية لتحضير البشر لشرع يسوع الجديد، لكن العديد منها نُسخ بذلك الشرع الجديد الذي قدّمه يسوع (روم 2 -10 ؛ غلا 3 – 5)[1]. وهكذا فإن مونتانوس في آسيا الصغرى، وماني في بلاد ما بين النهرين، مع أنهما اعترفا بإلهام العهدين القديم والجديد، فقد علّما أن العهدين نُسخا بمجموعة معينة من تعاليمهما، وهكذا استمرا في وضع قوانين وأحكام للجماعتين الجديدتين اللتين اعتقدا أنهما دعيا لتأسيسهما[2]. لذلك، إذا كان محمد رسولاً جديداً مبعوثاً من الله، فإن صياغته لقوانين حياة ملته الاجتماعية والدينية ستكون نتيجة طبيعية لرسالته، وهذه القوانين سوف تنسخ، بالنسبة لأولئك الذين يتبعونه، القوانين التي اتبعوها

(1) كيف يكون هذا في آن تصديقاً لقانون الله ونسخاً لشرع موسى، هو أمر يُناقش في BK VI, Apostolic Constitutions، الفقرتان 22، 23.

(2) من أجل مونتانس أنظر: Lawlorc in ERE, VIII, 828. ؛ من أجل ماني، أنظر: Alexander of Lycopolis, cap. v and Acta Archalai cap. xii

سابقاً. قال يسوع: «سمعتم أنه قيل للأولين.. أما أنا فأقول لكم» (مت 5: 21 وما بعد)، هي صيغة أكثر كمالاً لشرع معطى لنسخ شكل أقل كمالاً. وهكذا بالنسبة لمحمد فإن الإعلان عن تشريع جديد للملة كان متلائماً تماماً مع إعلانه عن نبوته. وأولئك الذين لم يؤمنوا به كانوا يطرحون أسئلة في كل مرة يعلن فيها عن شيء جديد (9: 124/125، 127/128)، تماماً مثلما طرح اليهود أسئلة مع تعاليم يسوع الجديدة. بل إن المكيين كانوا يستهزئون بأقواله (9: 65/66؛ 5: 57/62)، قائلين له إنه كان يتحدث بالباطل (30: 58). حتى أنهم أنكروا أنه مرسل من الله (13: 43)، وقالوا: ﴿اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ﴾ (8: 32)، لكنه في هذا لم يكن يلاقي غير ما لاقاه حاملو الوحي قبله (3: 181/184)، وهكذا فإن تعاليمه حول Abrogatio legis لم تكن تختلف مبدئياً عن تعاليم أولئك الرسل الآخرين الذين يقول القرآن إنه يقف في سلسلتهم المتعاقبة، لأن الله الذي قام بإرسال الرسالة باستطاعته أن ينسخ أو يصدّق كما يشاء (39 :13).

لكننا نجد في القرآن تطبيقاً مختلفاً بالكامل لمبدأ النسخ. والمقطعان المعنيان بالأمر هنا هما:

﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (16: 101).

﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (2: 106).

المسألة في هذين المقطعين هي أن قولاً أقدم يُنسخ من قبل آخر أكثر حداثة. يبدو أن المقطع الأول يشير إلى تبديل مقصود في أحد الأحكام، في حين يوحي الآخر على الأقل أنه في إصدار أمر ما يتعارض مع عبارة أقدم منه نسيها، وهكذا فحين يُذكر بهذه من الضروري تفسير التناقض[1]. وعلى أية حال فإن هاتين تشكلان أساساً أحد أقسام ماسوراه القرآن، أي، ما يعرف بالناسخ والمنسوخ، والذي يجمع مختلف آيات القرآن التي تتناقض تعابيرها فعلياً أو ظاهرياً كل مع الأخرى ويرتّبها ليظهر أي منها هي الآيات الناسخة وأي هي الآيات المنسوخة[2].

(1) يقول الواحدي في أسباب النزول، القاهرة، 1315هـ، ص ص 211، 212، إن التقليد فيما يتعلق بالمقطع الأول يحدثنا عن أن الكفار اعترضوا بأن محمداً في إحدى المرات أمر أتباعه أن يفعلوا كذا وكذا، وفي مرة لاحقة نهاهم عن ذلك، أو سهّل القوانين لهم، وفي الصفحة 23، يقول بالنسبة للمقطع الثاني إن الكفار اعتادوا الإشارة إلى أن محمداً كان يقول شيئاً في أحد الأيام ليتراجع عنه في يوم آخر، والذي اثبت لم أنه كان يقدّم الأشياء من رأسه فقط وهو لم يعط مادة وحي تلقاها من الله.

(2) كانت هنالك أعمال كُتِبت في هذا الموضوع قبل منتصف القرن الإسلامي الثاني، إذا كان باستطاعتنا الثقة في قوائم الفهرست، ص 37. والموضوع الذي يحتل الانتباه يعتمد مراجع مميزة من أمثال ابن الكلبي (١٨٠ تقريباً) وأبو عبيد بن القاسم بن سلاّم (مات 224). وواحدة من أشهر المقالات هي تلك التي كتبها ابن سلام ■■

أخيراً في ثقافة بيئة محمد، يبدو أنه كان هنالك أساس آخر بني عليه الاعتقاد بأفضلية كتابه على كل الكتب الأخرى. فإذا كان هو خاتم الأنبياء فمن الواضح أن ديانته لا بد أن تظهر على ما عداها من أديان (9: 33؛ قارن 58: 22)[1]، وبالتالي فإن كتابه يفوق كتب تلك الديانات. ويبدو أن مفهوماً رفيعاً للتقدير الذي يجب أن يُعامل به الكتاب كان ظهر منذ حقبة مبكرة. فنحن نجد الكتاب وقد أشير إليه على أنه كريم (56: 76/77)، مجيد (50: 1)، عزيز (41: 41)، مبارك (6: 92، 155/156)، لا يمسه إلا المطهرون (56: 78/79). إنه تعليم الرحمن ذاته (55: 1 وما بعد)، بحيث يجب على البشر أن يسجدوا عند تلاوته (84: 21). يجب أن يرتل ترتيلاً (73: 4)، وهو ترتيل يجب أن يستمع إليه الناس وهم صامتون (7: 203/204).

إن الكثير من هذا، مثله مثل المفهوم الإسلامي العام للكتاب المقدّس، له ما يشبهه عند أهل الكتاب، وعلى سبيل المثال، فإن الآية 59: 21:

﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾

والمطبوعة بهامش أسباب النزول للواحدي والتي غالباً ما يستشهد بها نولدكه – شفالي تحت اسم هبة الله.

(1) كذلك في شظية تورفان S9 d15 ff، ، فإنّ ديانة ماني سوف تتحكّم بكل الديانات الأخرى وفي الشظية T II D 126 (أندرياس هينينغ، 2: 415) يعدد ماني النقاط التي تبز فيها ديانته الديانات التي سبقتها.

تظهر تشابهاً واضحاً مع القصة الحاخامية حول خشوع جبل سيناء لتلقي التوراة، فهو لم يكن متكبراً ومغروراً مثل طابور وحرمون والكرمل[1]، وكيف أنه انتُزع من مرساته في الأرض حين كانت التوراة ستُسلم عليه[2]. لكن أهل الكتاب لم يكونوا بأية حال مستعدين لتقبل «وحي» محمد بالمستوى ذاته الذي للوحي في الكتب التي بين أيديهم، حتى لو قال إن الله وضع أشياء في رسالته لإقناع أهل الكتاب وإزالة شكوكهم (74: 31 وما بعد). ويخبرهم القرآن، أن الله يرغب في أن يعلم الذين أوتوا «العلم» أن هذا هو الحق من ربهم، فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم (22: 53/54). ويبدو أن بعضهم آمن به. أما المقاطع التي تتحدث عن علماء بني إسرائيل الذين يعترفون برسالته (27: 197؛ 28: 52، 53؛ 29: 46/47؛ 46: 9/10؛ 6: 114؛ 13: 36) فهي قد لا تعني أكثر من أنهم اعترفوا بالقصص التي تدور حول الشخصيات الكتابية التي رواها في دعوته، لكن حين قرأ في 17: 108/107 وما بعد (قارن: 13: 36) إن الذين «أوتوا العلم» يخرون للأذقان سجّداً حين يتلى عليهم، ويخرون للأذقان وهم يبكون، وفي 5: 86/83 وما بعد، أن النصارى يهللون للرسالة بالدموع، ويرتجون

(1) قارن: الترغوم لقضى 5: 5 في عمل de Lagarde,Prophetae chadaice 1872,p. 39. أنظر: Praetorius Targum zun Buch de Richter, (1900), p. 11.

(2) Friedmann's Nishpahim to Seder Eliyahu zuta (Wien, 190), p. 55.

الله أن يكتبهم مع الشاهدين ، هذا إذا يمكن أخذه بقيمته الظاهرية ، إنما يشير إلى تأثير أعمق تركته رسالته[1]. وليس هذا مفاجئاً. ففي تاريخ أكثر تأخراً سبّبت رسالة شبتاي صبي المسيانية الغريبة عام 1966 مداً من المشاعر «لم يرَ من قبل ، ولن يحدث ثانية حتى يحصل الفداء الحقيقي»[2] ، وأستطيع أنا شخصياً أن أتذكر من حكايات طفولتي الانفعالات المفرطة المثارة في جماعات معينة حين أعلن جون دوي في أستراليا أنه هو ايليا الموعود بقدومه. ومن الصعب تخيل عمل أقل تهييجاً من الفجر الألفي ، والذي يخبرنا الدعاة الروسليون في جيلنا عن انقلاب الناس حين سماعه يُقرأ حتى يسجدوا على وجوههم وهم ينتحبون.

لكن أهل الكتاب ، ككل ، كانوا غير متجاوبين (10 : 16/15 ؛ 4 : 64/61 ؛ 2 : 83/89 ومـــا بعـــد ؛ 171/176 ؛ 41 : 12/13 ، 25/26 ؛ 9 : 125/124) ، بل كانوا يزدرون فعلاً بأن تكون أقواله كتابيـــة (10 : 16/15 ؛ 7 : 202/203 ؛ 41 : 25/26 ؛ 13 : 43 ؛ 9 : 130/129) ، أو أن تكون شيئاً أكثر من تلفيق ذاتي (25 : 5/4 ؛ 21 : 5 ؛ 10 : 39/38 ؛ 11 : 16/13 ، 32 : 2/3 ؛ 46 : 7/8) ،

(1) قارن : 29 : 24/23 : ﴿اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ .

(2) انظر : Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, p. 284.

فيدعونها أضغاث أحلام (21: 5)، وأقوالاً باطلة (30: 58). ولأنه لا يزيدهم إلا كفراً (5: 69/64، 72/68)، فالقرآن يستنتج أن الله وضع حجاباً بينه وبينهم حين يقرأ محمد القرآن (17: 47/45؛ 18: 55/57؛ قارن 41: 4/5؛ 6: 25)[1]، حيث يُشجع بالتأكيد أنه سيأتي زمن يعترف فيه الناس برسالته (38: 88). ورغم أن البشر يرفضونه فالجن ينصرفون إلى سماعه (46: 28/29)، معتبرين إياه حديثاً عجباً (72: 1؛ قارن: 46: 29/30).

في هذه النقطة الأخيرة، أي عجائبيته، بنى الإسلام قوله بفردانية القرآن بين الأسفار المقدّسة الأخرى. فالرحمن بذاته علّمه (55: 1 وما بعد)، لكنه أيضاً علّم الكتاب لموسى (7: 142/145)[2]، وليسوع (3: 43/48). إنه إنه صحف مطهرة، فيها كتب قيمة (98: 2 وما بعد)، لكن هذا ما زعمته أيضاً الأسفار الأخرى. لقد كان «منزلاً»، لكن الأسفار الأخرى كانت منزّلة أيضاً. إنه «يتلو» آيات الله، لكنها هي أيضاً تتلو آيات الله. فيه يصرف الناس من كل مثل (17: 91/89)، لكن المثل كان مميزاً أيضاً لأسفار اليهود والمسيحيين. وإذا أمكن القول

(1) سرعان ما ترد إلى الخاطر كلمات بولس في 2 كو 3: 14 -16. لكن المصادفة في استخدام هذه الصورة ربما تكون عرضية.

(2) كانت هذه تعاليماً مألوفة. فسفر الخروج راباه يقول إن الله ذاته علّم موسى التوراة. ويسوع قال: «لأني لم أتكلم من عندي، بل الآب الذي أرسلي، هو الذي أوصاني ما أقول وأتكلم» (يو 12: 49). وقد زعم مونتانيوس بعد ذلك أن العبارات التي تلفظها في دعوته كانت ipsissima verba القدير.

إن هـذا القـرآن مـا كـان أن يفـترى مـن دون الله (10 : 38/37)[1]، فالشيء ذاته يصح على الأسفار الأخرى، حيث فسر عاموس قبله بزمن طويل كيف يوحي الله بأسراره لعبيده الأنبياء (عا.3 : 7). وإذا كانت عبارتا «تبياناً لكل شيء» (16 : 89/91) «تفصيل كل شيء» (12 : 111)، تعنيان أنه يحتوي كل المعرفة اللازمة للخلاص، فالزعم ذاته قدمته الأسفار التي سبقت عليه. وإذا كان الملائكة شهوداً عليه (4 : 166/164)، كذلك، برأي الحاخامين، كان الملائكة شهوداً على التوراة[2]. أين إذن تكمن هذه العجائبية التي تجعل منه فريداً؟ لقد زعم العرب أن باستطاعتهم تقديم ما يشابهه (8 : 31)، لكنهم تُحِدوا في هذه المسألة:

(11 : 13/16) ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾.

(10 : 38\39): "الشيء ذاته ما عدا أنهم يتحدّون أن يقدّموا سور واحدة".

(1) تجادل السورة 4 : 84/82 بأنه لو كان من غير الله لاحتوى تناقضات. وبسبب التناقضات الكثيرة التي يحتويها يبدو ذلك غريباً، لكن ربما أن ما عناه ذلك هو أن القصص... إلخ، المستخدمة في الدعوة، لا تختلف عن تلك التي عرفها اليهود والمسيحيون وأعادوا تكرارها.

(2) أنظر Orehot Zaddikin كما وردت في كتاب غنزبرغ، Legends of the Jews، 5 : 417.

(2: 21/23): ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.

ثم في 17: 90/88 يقال لمنتقديه إنه لو جمعت الجن والأنس قواهم ما استطاعوا أن يأتوا بمثله. وحين نسأل ما الذي ليس باستطاعتهم محاكاته تحديداً لوجدنا إشارتين إلى الجواب. ففي 52: 34 التي تعتبر تحدياً أقدم من التحديات المشار إليها للتو، يُتحدون أن يعطوا حديثاً مثله. ثم في 28: 49، حيث تقارن رسالة محمد لسامعيه برسالة موسى، يُقال:

﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾.

ربما أن هذا يعني أن فرادته تكمن في حقيقة أنه يقدم الرسالة التي تهدي إلى سبيل الله وقصة تعامل الله مع البشر وخططه لهم، بلغة عربية حتى يمكنهم أن يفهموها (43: 2/3؛ 12: 2). فالوحي الذي أعطي سابقاً إلى إبراهيم وصُدِّق مراراً وتكراراً في الرسائل التي قُدِّمت عبر تعاقب الأنبياء المتسلسل، أفسده اليهود والنصارى، بل حتى ما كان في أيديهم كان متاحاً بلسان غريب فقط[1]. لكن الآن جعل الله

(1) من المؤكد أن ما من نسخة عربية من العهدين القديم أو الجديد كانت متداولة بين العرب في زمن محمد، مع أنه من غير المستحيل أنه في شمال شبه الجزيرة العربية ==

الرسالة سهلة لآخر الأنبياء بلسانه الخاص (44: 58؛ 19: 97)، حتى يصدّق بالعربية الكتاب السابق (46: 11/12). بحيث يمكن أن يُنذروا (42: 5/7؛ 6: 92). وهكذا فهو كتاب آياته فصلت (41: 2/3؛ 11: 1؛ 6: 1114)، آياته واضحة (22: 169)، وهي ستبيّن تلك المسائل التي يسأل عنها الناس (5: 101): هذا هو سبب كونه حديثاً عجباً، ولا يمكن تقليده:

﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (29: 50/51).

لا توجد في القرآن عبارة تقول إن فيه أي شيء عجائبي، ما عدا حقيقة أن الوحي كله عجائبي بحد ذاته. مع ذلك فهو يدعى آية (29: 48/49)، وآية كلمة يمكن أن تعني «أعجوبة»، وهكذا فمنذ تاريخ مبكر طورت الأرثوذكسية الإسلامية نظرية تقول إن عجائبية القرآن تكمن في عجائبية كماله الذي لا يقارن كإنشاء عربي. لقد كان الإعجاز الثقافي البارز للعرب الوثنيين شعرهم. والقرآن ليس شعراً (36: 69). إنه نوع من النثر المقفى ذي البنيان الموزون والذي يشبه إلى حد ما اعتاد الكهان القدامى قوله في حكمهم الوعظية، والتي ربما كانت استمراراً

تمت بضع محاولات لترجمة أقسام منهما إلى العربية. وربما أن السورة 41: 44 تعكس حقيقة أن سامعيه كانوا معتادين على الكتاب المقدس بصيغة غير عربية.

لشكل سامي قديم جداً لإعلان الأقوال الدينية[1]. لكن كون محمد استخدمه لتقديم إعادة الصياغة النهائية لدين إبراهيم، فقد وصل إلى الكمال، والذي ليس باستطاعة الجن والإنس مجتمعين مضاهاته. هذا هو مذهب إعجاز القرآن الشهير، الذي هو حتى اليوم العنصر الأقوى الذي يعمل ضد أية مقاربة نقدية فعلية بين الشعوب الإسلامية لدراسة القرآن كتاب مقدّس.

آثر جفري، جامعة كولومبيا ـ مدينة نيويورك

(1) لقد برهن د. ه. مولر على هذا في: De Propheten in ihrer ursprünglichen Form; die Grundgesetze der Ursemitischen Poesie erschlosse und nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften und Koran, Wien, 1896.

التاريخ النّصي للقرآن

حيثما نجد ديانة لها كتاب مقدّس ، فتلك الحقيقة تواجه العلم بمشكلة التاريخ النصّي لذلك الكتاب. ولا يوجد استثناء في هذا بين الديانات التاريخية. ففي حالة البوذية ، على سبيل المثال ، لدينا مشكلة الشريعة البالية Pali ، الشرعة السنسكريتية ، الشريعة التيبتية ، والشريعة الصينية. وفي حالة الزرداشتية هنالك النقاش الأطول عمراً بين المثقفين الإيرانيين في هذه اللحظة بالذات بشأن النصّ الأفستي ، وكما هو معروف جيداً ، فإن نصّ الأسفار البهلوية هو مشكلة معقّدة إلى درجة مفرطة. وكل أجيال الدارسين في السنوات المئة الأخيرة وجدوا أنفسهم مواجهين بمشاكل جديدة فيما يتعلّق بنصّ العهد القديم ، وما تزال ذاكرتنا متوهجة بالمتعة التي سبّبها اكتشاف برديات سشستر بيتي Chester Betty وجزء من إنجيل رايلاند Ryland ، اللذين أدّى كلاهما إلى حدوث نقاشات قوية بشأن المسائل المتعلقة بالتاريخ النصّي للعهد الجديد. وسواء أكان أمامنا نصّ «سفر الأموات» ، القادم من الديانة المصرية القديمة ، أم نصّ القرآن القادم من أحدث الديانات التاريخية الكبرى ، فنحن لدينا مشكلة تاريخ النص.

لا نملك في حالة أي من الأديان التاريخية النصّوص المكتوبة باليد للكتب المقدّسة الأصلية. ما نمتلك بين أيدينا هو الوثائق التي كانت عند مختلف الجماعات والتي عرفت تحريفات عبر النقل تقريباً. هذا التحريف لا يعني تحريفاً بنيّة سيئة ؛ فقد يكون بنية حسنة جداً فعلاً ، لكنه مع ذلك تحريف. فالأفستا ، على سبيل المثال ، دُوّنت في الأزمة الساسانية بأبجدية جديدة بالاعتماد على رموز الأبجدية البهلوية وليس لدينا أية معرفة حول ماذا كانت تشبه الخط الأفستي الأصلي. على نحو مشابه فالأسفار العبرانية المقدّسة كما نعرفها موجودة «بالخط المربّع» ، لكن هذا لم يكن الخط المستعمل حين كتبت نصوّصها الأصلية. أكثر من ذلك ، «فالتنقيط» الموجود في نصّ كل النسخ التي لدينا هو إضافة حديثة نسبياً للنصّ، ونحن نعرف ثلاثة نماذج مختلفة من هذا «التنقيط» على الأقل. حين نصّل إلى القرآن ، نجد أن نسخنا المخطوطة الأولى هي دائماً دون نقط أو علامات صوتية ، وهي تختلف جداً بخطها الكوفي عن الخط المستخدم في نسخنا الحديثة. إن هذا التحديث للخط والتهجئة ، وتزويد النصّ بالنقط والعلامات الصوتية ، كانا ، فعلاً ، بنيّة حسنة ، لكنهما تضمنّا تحريفاً للنصّ. وتلك هي مشكلتنا بالضبط. فنحن لدينا نصّ معتمدtextus receptus ، والذي هو موجود في كل النسخ العادية المستخدمة شعبياً. لكنه ليس نسخة طبق الأصل عن القرآن الأقدم، إنما هو نصّ والذي يعتبر نتيجة لعمليات مختلفة من التغيير وذلك مع مروره من جيل إلى جيل أثناء النقل ضمن الجماعة. ما الذي نعرفه عن تاريخ عملية النقل النصيّ هذه؟

هنالك، بالطبع، نظرية أرثوذكسية فيما يخص هذا النقل النصّي. وللبارسيين في الهند نظرية أرثوذكسية تتعلّق بنقل نصّ الأفستا، وفي الأدب الرباني لدينا نظرية أرثوذكسية تتعلّق بنقل نصّ العهد القديم، ورغم أن العلم لا يستطيع القبول بهذه النظريات الأرثوذكسية، فهي مهمّة بسبب تقديمها لوصف مقبول تقليدياً عن النقل النصّي ضمن تلك الجماعات. يمكن الحديث عن النظرية الإسلامية الأرثوذكسية ببساطة تامة. فقبل خلق العالم خلق الله اللوح والقلم، وبناء على أمره كتب القلم على اللوح كل ما سيكون. وكلما ظهر نبي كان جبريل الملاك ينزل له وحياً من اللوح الرسالة التي كان عليه أن يتلقاها. حين جاء النبي محمد، وحان وقت بداية رسالته، جاء الملاك جبريل إليه أيضاً، ومن وقت لآخر في زمن تجاوز العشرين سنة أنزل إليه وحياً تلك المقاطع من اللوح والتي كان عليه أن يعلنها ككلمة لله. وقد اعتاد جبريل كل سنة أن يراجع مع النبي المقاطع المنزّلة له في تلك السنة حتى يتأكد من أنها دوّنت بشكل صحيح. وفي آخر سنة من حياة النبي راجعا المادة مرتين. وحيث أن النبي من حين لآخر كان يعلن رسائله المتلقاة من جبريل للناس، فقد كان نسّاخه يدونونها، وهكذا فحين مات كانت كل المواد المعطاة له كوحي قد دوّنت وروجعت بعناية، بمعنى أنها كانت تدويناً دقيقاً لما هو مكتوب على اللوح المحفوظ في السماء. في زمن خلافة أبي بكر جعلت هذه المادة في شكل مصحف كأول تحرير للنصّ، والذي استخدم كنصّ رسمي لخلافته وخلافة خليفته عمر. لكن أثناء خلافة عثمان، وُجِد أن هذه المادة كانت تُتلى من قبل

جماعات المسلمين المختلفة في أشكال هجوية مختلفة، فأرسل عثمان إلى حفصة، ابنة عمر وأرملة محمد، وطلب إليها أن تُحضر إليه النسخة التي كانت بحوزتها منذ وفاة والدها. ثم عيّن لجنة من رجال من قريش، وطلب إليهم أن يدونوا تحريراً جديداً بلهجة قريش النقية. وحين تم هذا جعل منها أربع نسخ وأرسل واحدة إلى الكوفة، وواحدة إلى البصرة، وواحدة إلى دمشق، وواحدة إلى مكة، وأمر بإتلاف كل النسخ الأخرى الموجودة. وكل نسخنا الحديثة تنحدر مباشرة من نص عثمان الرسمي المعياري هذا. والنصّ المعياري المصري لعام 1342، يقول بوضوح فعلاً:

> «إن نصّه الساكن مأخوذ مما دونه الكتبة في النسخ التي أرسلها عثمان إلى البصرة، الكوفة، دمشق، ومكّة والنسخة التي صُنِعت لشعب المدينة، وتلك التي أبقاها لنفسه، وقد نسخت النسخ عن أولئك».

لكن ليس هذا هو تاريخ النصّ الذي يقرأه العلم الحديث.

أولاً، من المؤكد تماماً أنه حين مات النبي لم تكن هنالك مجموعة مراجعة ومنظمة من مواد آياته الموحاة. إن ما لدينا هو ما أُمْكن جمعه في وقت متأخر نوعاً ما من قبل قادة الجماعة حين بدأوا يحسّون بالحاجة إلى مجموعة أقوال النبي، وكان الكثير منها في ذلك الوقت ضائعاً، ولم يكن ممكناً تدوين أجزاء أخرى إلا بشكل متشظ. وهنالك حديث محدد وقديم، موجود في مراجع عديدة، يقول: «لقد أُخِذ رسول الله قبل أن يتم أي جمع للقرآن». تعتقد الأرثوذكسية الإسلامية أن النبي ذاته لم

يكن يستطيع القراءة ولا الكتابة، لكن في جيلنا هذا وصل البروفسور توري Torry من بيل والدكتور ريتشارد بل R. Bell من أدنبره، كل يعمل على حِدَة، إلى نتيجة تقول إن دليلاً داخلياً من القرآن ذاته يشير إلى حقيقة أنه استطاع الكتابة، وأنه قبل موته ببعض الوقت قام بتحضير مواد لكتاب، كان سيتركه لشعبه ككتاب مقدّس، يكون بالنسبة لهم ما كانت التوراة بالنسبة لليهود أو الإنجيل بالنسبة للمسيحيين. وهنالك فعلاً حديث غير قانوني متداول بين الشيعة، يقول إن النبي جمع مقاطع آياته الموحاة المكتوبة على الأوراق والحرير والرق، وقبل موته تماماً أخبر صهره علياً أن تلك المواد مخبأة خلف سريره، وأمره أن يأخذها وينشرها في شكل مصحف. لذلك ليس من المستحيل أنه كان ثمة بداية لجمع مادة الوحي قام بها النبي ذاته، ومن الممكن أيضاً أن الدكتور بل Bell قد يكون محقاً في الاعتقاد بأن بعضاً من هذه المواد على الأقل يمكن تقصيه في قرآننا الحالي. مع ذلك لم يكن هنالك حتماً قرآن موجود ككتاب مجموع، منسّق، ومحرّر، حين مات النبي.

لا يبدو في البداية أن قادة الجماعة، الذين تولوا مسؤولية الجماعة بعد ذهاب النبي، أحسوا بالحاجة لأي جمع للآيات الموحاة. ولم تبدأ تلك الحاجة إلى تدوين هذه الآيات الموحاة تُشْعِر بذاتها، إلا بعدما بدأت الجماعة تستقر إلى الوضع الجديد الذي وجدت فيه ذاتها. حين كان النبي حيّاً، كان نبع الوحي، إذا صح القول، ما يزال مفتوحاً. وفي أي وقت قد تأتي أوامر جديدة تنسخ الأوامر الأقدم منها التي لم تعد تصلح الحياة الجماعة المتطورة؛ أو قد تأتي آيات موحاة جديدة لمواجهة

الأوضاع الجديدة التي كانت تنشأ. وحياة الجماعة المتطورة بسرعة في المدينة كانت تعني أن الجماعة المسلمة كانت تُواجه باستمرار من مشاكل للجماعة غير متوقعة، وكانوا يعتادون على نحو متزايد على المجيء إلى النبي للإرشاد، ولحل مشاكلهم. والشكل الاعتيادي الذي أخذته تلك الإرشادات كان شكل الآيات الموحاة. لكن بموت النبي توقف نبع الآيات الموحاة عن التدفق، وكان على خلفائه الذين جاءوا بعده مباشرة أن يقوموا بتوجيه الجماعة بما يتفق مع ما يعرف من الوحي الذي تمّ إعطاؤه.

لكن أي مادة وحي كانت متاحة لخلفاء محمد الأوائل هؤلاء؟ كان هنالك بعض المقاطع، خاصة مقاطع ذات صفة تشريعية، أمر النبي ذاته بتدوينها، والتي كانت في حيازة الجماعة. كانت هنالك أيضاً مقاطع ذات طبيعة ليتورجية مستخدمة في الصلوات اليومية، ويحفظها عن ظهر قلب عدد لا بأس به من أفراد الجماعة، مكتوبة أم لا. وربما كان هنالك مقاطع بصيغة مكتوبة بين ممتلكات النبي الخاصة. كان هنالك حتماً مقاطع كثيرة من الآيات الموحاة التي كتبها أفراد من أعضاء الجماعة، ليس لأن النبي أمرهم بفعل ذلك، بل لأنهم هم أنفسهم كانوا مهتمين أن تكون بحوزتهم بصيغة مكتوبة. ثم كانت هنالك ذاكرة الجماعة. قد يكون صحيحاً ذلك التقليد الذي يقول إن الآيات الموحاة التي أعلنها النبي كانت باستثناءات قليلة، قصيرة نسبياً، وهنالك أعضاء عديدون في الجماعة باستطاعتهم تذكّر عدد الآيات الموحاة المعطاة في مناسبات مختلفة. وحين احتاج القادة الأوائل

للجماعة إلى معرفة ما إذا كان ثمة إرشادات تخصّ مسألة أو أخرى، كانوا يتوجهون إلى مصادر المعلومات تلك.

من المحتمل أنه حتى في حياة النبي كان هنالك أعضاء بعينهم من الجماعة والذين أظهروا اهتماماً في «جمع» أقوال نبيّهم. لا شيء في هذا غير عادي. إنّ هذا تحديداً هو الذي قدّم في الجماعة المسيحية الأولى «أقوال يسوع» والتي نجدها بين المادة الأساسية للأناجيل. نجد حتماً بعد وفاة النبي أعضاء بعينهم من الجماعة اهتموا بتضخيم مجموعاتهم من أقوال النبي، وهؤلاء هم الذين صاروا يعرفون بالقرّاء، والذين أصبحوا مخزوناً للآيات الموحاة، والذين كان باستطاعة القادة المدينيين أن يتوجهوا إليهم للاستعلام، حين تكون إلى ذلك حاجة، ما إذا كان هنالك آية موحاة تحدّد كيفية تعاملهم مع هذا الوضع أو ذاك. وبعض هؤلاء القرّاء اختاروا أن يحفظوا ما استطاعوا اكتشافه من مختلف الآيات الموحاة، بينما اختار آخرون أن يحوّلوا مجموعاتهم إلى شكل مدوّن. وهنالك ما يوحي بأن النبي ذاته كان قد بدأ في تنظيم مجموعة قرّاء والذين كانوا سيصبحون حماة الوحي، لكن الدليل على هذا واهٍ للغاية وتاريخ القرآن الأول ما يزال محجوباً في الغموض الأكبر.

لكن لدينا هنا مرحلتنا الأولى في تاريخ النص القرآني. ربما لم يكن ثمة نصّ محدد حين كان النبي حياً، ونسخ مادة قديمة أو إضافة مادة جديدة كانا ممكنين دائماً. لكن بموته انتهت الحالة، ونحن لدينا ما كان محفوظاً من مادة الوحي، بعضها بشكل تحريري، وبعضها بشكل شفوي، بين أيدي الجماعة، والتي مالت لأن تصبح مادة تهتم بها على

نحو محدد جماعة صغيرة من الاختصاصيين. يقول التقليد إن ما قاد إلى المرحلة التالية في تاريخ النصّ هو الخوف المفاجئ من فقدان هؤلاء الاختصاصيين. ونحن نقرأ أنه في معركة اليمامة عام 12ه كان العديد من القرّاء بين القتلى بحيث صحا عمر فجأة إلى الحقيقة القائلة إن معارك أخرى قليلة مثل معركة اليمامة سوف تعني أن جزءاً ضخماً من مادة الوحي سيضيع إلى الأبد، وهكذا جاء إلى الخليفة أبي بكر وحثّه على ضرورة جمع هذه المواد التي كانت بحوزة القراء وتدوينها في صيغة ثابتة، قبل أن يفوت الأوان. لكن والحالة هذه فنحن نجد إشارات عديدة في التقليد إلى الآيات التي «ضاعت في يوم اليمامة». تكمل القصة فتقول إن أبا بكر، مانع متسائلاً من يكون هو حتى يفعل شيئاً لم يفعله النبي ذاته، ولم يترك بشأنه وصيّة. لكن عمر أقنعه، فاستدعى زيد بن ثابت، الذي كان أحد كتّاب النبي، وأمره أن يجمع من الجماعة كل ما عندهم من الآيات الموحاة للنبي، وأن يدوّنها بشكل جيد. ويقال إن زيداً اعترض أيضاً، متسائلاً بأن العمل الذي أخذوا على عاتقهم فعله لم يرَ النبي ضرورة لعمله، ولم يترك بشأنه وصيّة. لكن عمر أقنعه هو أيضاً بضرورة العمل وأهميته، وزيد، كما يقول التقليد، راح يجمع المواد من الأوراق، من العظام البيضاء، من ألواح أكتف الجمال، ومن صدور الرجال. بكلمات أخرى، فقد جمع المادة التي توفرت له، شفوية كانت أم تحريرية، في محاولة للحصول على أول نصّ محدد من الآيات الموحاة.

وهكذا نال النصّ احترام التقليد باعتباره معلناً رسمياً من قبل أبي بكر، وصار لدينا بالتالي أول تحرير لنصّ القرآن. ترغب النقدية الحديثة بقبول الحقيقة القائلة إن أبا بكر كان عنده مجموعة مواد الآيات الموحاة المعدّة لأجله، وربما أمر زيد بن ثابت بإعدادها. لكنها لا ترغب بقبول الزعم القائل إن هذا كان تحريراً رسمياً للنصّ. وكل ما نستطيع القبول به هو أنه كان مجموعة خاصة معدّة للخليفة الأول أبي بكر. ينكر بعض العلماء حتى هذا، ويؤكدون أن عمل زيد تمّ لأجل الخليفة الثالث عثمان، لكن بما أن عثمان كان شخصية غير موثوقة Persona non grataبالنسبة للتقليديين المتأخرين، فقد اخترعوا تحريراً أولياً على يد أبي بكر بحيث لا يكون لعثمان شرف القيام بالتحرير الأول. لكن لا بد أن أحداً أعدّ المجموعة التي قدّمتها حفصة، ابنة عمر، لاحقاً، لتشكّل جزءاً من المادّة المستخدمة في تحرير عثمان، وهكذا علينا أن نفكر بمجموعة خاصة أعدّها إما أبو بكر أو عمر، وربما كانت فعلاً على يد الخليفة الأول ـ لكنها كانت مهمة خاصة، وليس رسمية.

الحقيقة أنه كان هنالك آخرون بجانب زيد بن ثابت شغلوا أنفسهم بهذه المهمة كي يجمعوا في شكل مصحف مجموعة كاملة مما ظل موجوداً من مادة الوحي التي تشكل الآن القرآن. ويعرف التقليد أسماء العديد من هؤلاء مثل سالم بن معقب، الذي قتل في معركة اليمامة، والذي كان أول من قام بمحاولة لوضع كل مواده في شكل مصحف، كما يقول التقليد؛ علي بن أبي طالب، الذي حاول ترتيب الآيات الموحاة وفق نظامها الزمني؛ أنس بن مالك، الذي قد يكون مصحفه

اعتمد على مصحف عمه أبي زيد، الذي كان مشهوراً باعتباره واحداً من أول جامعي الوحي؛ أبي موسى الأشعري، الذي كان مصحفه كبيراً، والذي أعطي عادة اسم «لباب القلوب»؛ وآخرين غيرهم، بما في ذلك المصحفان الشهيران لأبي بن كعب وعبد الله بن مسعود، اللذان ما يزال موجوداً منهما كمية كبيرة من القراءات المختلفة. كثيراً ما يؤكّد أن الفعل «جَمَعَ»، وفق استخدامه في هذا السياق، يعني «حفظ» فقط. والحقيقة أنه قد يكون للفعل هذا المعنى، لكن بما أنه يقال إن علياً حمّل ما «جمعه» على جمله وجاء به؛ وبما أن ما «جمعه» أبو موسى كان شيئاً له اسم مستعار؛ وبما أن أصحاب ابن مسعود في الكوفة دعموه في رفضه إعطاء ما «جمعه» لإحراقه، فمن الواضح تماماً أننا نتعامل مع مجموعات كانت في شكل مدوّن. وفي حالة مصاحف من تقديم علي، أُبي وابن مسعود، نجد فعلاً تقليداً يدّعي تقديم النظام الذي رُتّبت فيه مواد الوحي في مصاحفهم، وهو نظام يختلف كثيراً عن النظام الموجود في قرآننا الحالي.

لكن أهم الحقائق التي حفظها التقليد في سياق هذه المصاحف القديمة، هي الحقيقة القائلة إن بعضها أحرز مكانة المصحف الخاص بالحاضرة. وهكذا فنحن نقرأ أن أهل الكوفة راحوا ينظرون إلى مصحف ابن مسعود على أنه نصّهم المحرر للقرآن، مصحف أبي موسى لأهل البصرة، مصحف المقداد بن الأسود لأهل دمشق، ومصحف أبيّ للسوريين غير أهل دمشق. هذا ما كان متوقعاً بالضبط، وله ما يوازيه كثيراً في حالة العهد الجديد، حيث النصّوص التي تحمل اسم

النصّ السكندري، النصّ المحايد، النصّ الغربي، نصّ قيصرية، كانت تحريرات للنصّ، تختلف قليلاً بعضها عن بعض، وتفضّل مجموعات معينة من قراءات مختلفة، والتي نمت واستعملت في مراكز هامة بعينها من الحياة الكنسية. وحالما بدأت الكوفة، البصرة، دمشق وحمص في التطوّر إلى مراكز هامة للجماعة الإسلامية، كان من الطبيعي تماماً أن ترغب تلك المدن، إضافة إلى مكة والمدينة، بمجموعاتها أو مواد وحيها الخاصة، ويعكس التقليد حقيقة أن تحريرات مختلفة للمادة دخلت في الاستخدام في هذه المراكز المختلفة. تحريرات كهذه، في حين كانت تضم عموماً جذع المادة ذاته، فهي تختلف دائماً الواحدة عن الأخرى في احتواء مادة معيّنة أو استبعادها، وفي ما تختاره من بين قراءات مختلفة عديدة، وهذا يتحكّم بمصاحف الإسلام الحضرية القديمة هذه. وهكذا فنحن نعرف أن مصحف ابن مسعود حذف السور 1، 113، و114، وأن كلاً من مصحفي ابن مسعود وأبي موسى كانا يتضمنان سورتين قصيرتين، غير موجودتين في نصّنا الحاضر، في حين أن كمية معتبرة من القراءات المختلفة من هذه المصاحف يمكن جمعها من الأدب القواعدي، المعجمي، التفسيري والماسورتي للأجيال المتأخرة التي ظلت تتذكرها وتناقشها. كان هنالك ذات مرة فعلاً، عدد من أعمال اختصاصية، تحمل اسم «كتاب المصاحف»، التي ناقشت على نحو خاص هذه المرحلة من المصاحف القديمة، وكانت حادثة سعيدة تلك التي مكّنت صاحب هذا الكتاب أن يكتشف وينشر نصّ الأنموذج الوحيد الباقي من هذه الكتب، أي «كتاب مصاحف» ابن أبي داود.

كـان وجـود هـذه الاختلافـات في النصّوص المستخدمة في مراكـز مختلفة هو الذي قاد إلى المرحلة التالية من تـاريخ النصّ. والقصة التي يودع فيها ذكرى هذا هي قصة حذيفة بن اليمان، الذي عند إرساله إلى الجيوش التي كانت تحارب في أذربيجان، رُوِّع حين وجد الكوفيين والسوريين يتجادلون بشأن القراءة الصحيحة في المقاطع التي كانوا يستخدمونها في عباداتهم، بل لقد أنكروا في بعض الحالات أن يكون ما يستخدمه الآخرون جزءاً من القرآن فعلاً. فعاد حزيناً إلى الخليفة عثمان في المدينة وقال: «أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى». اقتنع عثمان، فأرسل لزيد بن ثابت، وألقى على عاتقه واجب إعداد هذا التحرير الرسمي. ويقول التقليد إنه فعل أربعة أشياء في هذا السياق. أولاً: نادى في المسجد طالباً من كل من لديه مادة وحي أن يأتي بها لزيد من ثابت. أرسل ثانياً: إلى حفصة للحصول على المواد التي وصلت إليها من أبيها عمر، وحفصة أخرجت المواد من تحت سريرها، حيث وُجِد أن الدود أكل منها في بعض المواضع، لكنها على ما يظهر استخدمت لأجل تحرير عثمان، ومن ثم أعيدت إلى حفصة، لأنه عند جنازتها طلبها الحاكم، مروان، الذي حاول أن يأخذها منها عبثاً أثناء حياتها، من أخيها وأتلفها، خشية، كما قال، من أنه إذا انتشرت، أن تبدأ من جديد القراءات التي أراد عثمان كبتها. ثالثاً: عيّن لجنة للعمل مع زيد بن ثابت، لتدقيق كل المواد المرسلة، وعدم قبول إلا ما وجد عليه شاهدان، ورؤية ما إذا كان الذي كُتب قد كتب بلهجة قريش الأصلية. رابعاً: حين اكتمل

العمل، صنع منه نسخاً وأرسلها إلى أكبر المراكز الحضرية، مع أوامر بإتلاف كل ما كان متداولاً من مصاحف أو أجزاء من آيات أخرى. ويخبرنا بعض كتّاب التقليد أن هذه السنة عُرفت «بسنة إتلاف المصاحف»، ونسمع بعد ذلك فترة طويلة أصداء عدائية القراء المرّة لعثمان بسبب عمله الذي شرّع به تقليد النصّ المدني وحرّم استخدام أي نصّ آخر.

نال تحرير عثمان الرسمي قبولاً سريعاً وشبه شامل. ولا نسمع إلا في الكوفة عن مناصرة هامة لأحد النصّوص القديمة، فبسبب نص ابن مسعود استمرت هناك لبعض الوقت المجادلة حول مرجعية النصّ القانوني الجديد، لكن حتى الكوفة انقادت أخيراً إلى بقية المسلمين، وقبلت بالنصّ المدني.

لقد أمكن البرهان دائما أنه حيث كانت المدينة بلدة النبي، وكانت موطن غالبية «المسلمين الأوائل» الذين كانوا الأقرب إلى النبي، فقد كان لتقليد النصّ المدني كل الفرص لأن يكون أكثر أنماط النصّوص تيسّراً. لكن مما يستحق التأكيد، أنه في زمن ما كان فقط نمط واحد من أنماط تقليد النصّ العديدة موجوداً، وعندما قام عثمان بتدوينه في صيغة محددة ونهائية، أغلق مرحلة في تاريخ النصّ. حتى ذلك الوقت كانت حقبة المصاحف القديمة، لكن منذ ذلك الحين وما بعد لا نتقصى إلا أثر تاريخ مصحف واحد فقط، وهو ذلك الذي يمثّل التحرير الرسمي لعثمان. لقد جرت محاولات لتجنب هذه النتيجة عن طريق الزعم بأن كل ما منعه عثمان كان إزالة الخصائص اللهجوية التي

زحفت إلى التلفظ بالقرآن حين كان يتلي، وجَعْل نمط معياري للنصّ مكتوب بلهجة قريش الصافية. إن مسألة لهجة قريش هذه مذكورة فعلاً في التقليد الذي يشير إلى هذا التحرير، لكن الإدّعاء بأنها كانت مجرد مسألة اختلافات لهجوية يعني الجري عكس فحوى الروايات كلها. فالغالبية الساحقة في الاختلافات اللهجوية لم تكن لتمثّل في الصيغة المكتوبة البتة وهكذا لم تكن لتحتاج إلى نصّ جديد. والقصص المتعلقة بزيد ورفاقه الذين كانوا يعملون على النصّ لجعله نقياً بالكامل تعني أنه كان ينظر إليهم باعتبارهم يدونون نصّاً جديداً de novo، لأننا نقرأ أنه حين كان هنالك شاهد واحد فقط أحياناً بالنسبة لمقطع معين كانوا ينتظرون حتى يعود شاهد آخر كان يعرف المقطع من الحرب، أو من غير الحرب، ويتلوه عليهم؛ كما كانت ثمّة نقاشات بينهم حول وضع مقاطع بعينها في هذه المجموعة. أخيراً، فإن القراءات المختلفة التي وصلت إلينا من مصحفي أبي وابن مسعود، تظهر أنها كانت اختلافات نصيّة فعلية وليس مجرد اختلافات لهجوية.

لكن النصّ الذي شرّعه عثمان كان نصّاً ساكناً مجرداً، يتضمن إشارات لإظهار نهايات الآيات، لكنه لا يتضمن نقطاً لتمييز الأحرف الساكنة، ولا علامات صوتية، ولا إشارات خاصة بالتهجئة من أي نوع. ولسوء الحظ لا نعرف بشكل دقيق نمط الخط الذي كتب به. إن الشظايا الأقدم من المخطوطة القرآنية التي وصلت إلى أيدينا مكتوبة كلها بنوع من الخط نما في مدينة الكوفة كخط خاص بكتابة القرآن، والذي ندعوه بالخط الكوفي. لكن أياً من هذه الشظايا قد لا تعود إلى ما

قبل القرن الثاني الهجري، ومن المشكوك به فعلاً ما إذا كان أي منها أقدم حقاً من القرن الثالث. وغالباً ما يقرأ واحدنا عن وجود نسخ قرآن مكتوبة بيد عثمان، أو بيد علي، أو بيد ابني علي الحسن والحسين، لكن أقاويل كهذه هي ثمرة المخيلة الدينية ليس إلا. وقد جمع البروفسور برغشترسر Bergstraser نحواً من عشرين إشارة إلى مزاعم لمراكز الإسلام المختلفة عن امتلاك مصحف عثمان الشهير ذاته، الذي كان يقرأ به حين اغتيل، والذي لون دمه صفحاته.

كان على القارئ وهو يواجه نصّاً ساكناً مجرّداً أن يفسّره بوضوح. فقد كان عليه أن يقرّر ما إذا حرف بعينه كان «شيناً» أم «سيناً»، «صاداً» أم «ضاداً»، «فاءً» أم «قافاً»، وهكذا؛ وبعدما يستقر قراره كان عليه أن يقرر بعد ذلك ما إذا هو يقرأ صيغة فعلية بالمبني للمعلوم أم المبني للمجهول، ما إذا هو يتناول كلمة بعينها كفعل أو كاسم، ما دامت قد تعني كلاهما، وهكذا. في الجيل الأول لم تكن هذه المشكلة جدّية بالنسبة للقرّاء، لأن تذكر ماهية النصّ كانت ستقرر في مقاطع كثيرة كيف ستنقط المادة وتحرّك، وأين ستكون التوقفات التي حكمت المعنى نظرياً، باستطاعة المرء الافتراض أن هذا التقليد الشفوي حول كيفية قراءة النصّ أُمكن نقله بحرص من جيل إلى جيل، كما كانت الحالة عليه مع الشعر القديم، لكن عملياً، الكمية الكبيرة من القراءات المختلفة التي تم تسجيلها تثبت أنه لم يكن هنالك تقليد ثابت بشأن هذه المادة المنقولة. ومنذ نشر نصّ عثمان الرسمي حتى عام 322هـ نحن في حقبة «الاختيار»، ومن الملفت للنظر جداً أنه رغم أن النصّ العثماني

يعتبر الآن كأساس ، فإن علماء مشهورين كثر ، حتى نهاية الحقبة ، اعتادوا أن يظهروا تفضيلهم في مقاطع بعينها لقراءات من أحد المصاحف القديمة غير العثمانية. وكما توقعنا فنحن نجد أن «اختيار» معلمين مشهورين معينين مال لأن يُستَدام على يد تلامذتهم وأن ينال قبولاً في دوائر واسعة تقريباً ، وهكذا فقبل أن يمضي وقت طويل بدأنا نسمع عن تلاميذ يدرسون «رواية» هذا وذاك بالنسبة «للقراءة» أي مخططها ، أولاً للتنقيط ومن ثم لإضافة الحركات الصوتية للنص غير المنقط والخالي من الحركات الصوتية. وراح هذا يتبلور في المراكز الكبيرة حيث تجمّع الطلاب ، وهكذا بدأنا مباشرة نسمع عن تقليد الكوفيين ، تقاليد البصريين ، أو السوريين ، الخ وذلك فيما يخص تنقيط النصّ وإضافة الحركات الصوتية إليه ، وهذا يعني أن التقليد الذي سيطر في مدارسهم التي فيها تعليم قرآني قد تم تثقيفه. وفي تاريخ مبكر نوعاً ما نسمع عن ثلاثة مبادئ بزغت وأرسيت دعائمها لقيادة «الاختيار» ، هي «المصحف» ، «العربية» ، و«الإسناد». هذا يعني أن القراءة المقترحة يجب أن تكون قراءة والتي ستضبط مع النصّ الساكن ، وتكون متوافقة مع قوانين القواعد العربية ، وأن تكون قراءة جاءت من مرجع محترم. كان هنالك ، بالطبع ، جدل بشأن هذه القواعد. وقد زعم بعضهم أنه ما دامت القراءة جيدة اللغة العربية ولها معنى جيد لا يهم إن كانت قد جاءت من مصحف عثمان أم من أي مصحف آخر ، ما دام هم أيضاً جاءوا من زمن النبي. لقد ازدري بعضهم «بالإسناد» ، لكن الجميع قبلوا طبعاً أنه لا بد أن تكون القراءة بأسلوب عربي صحيح.

كانت المرحلة الثانية هي الإشارة إلى هذه القراءات في النصّ ذاته. لم يكن على المرء أن يعلّمها في النصّ، طبعاً، لأنه ما أن تم حفظها على نحو مناسب حتى استطاع القارئ أن يمسك نسخة عن النصّ الساكن ويقرأ وفق ما حفظ. لكن الذاكرة شيء خوّان للغاية، وبسرعة أدخلت عادة تعتمد على ما يبدو على عرف شائع بين المسيحيين الذين يستخدمون الأسفار المقدّسة باللغة السريانية، وتقتضي تعليم القراءات بنظام نقط سوداء وملوّنة، ويوضّح التقليد أنه كانت هنالك معارضة كبيرة لإدخال هذه النقط في المصاحف، حيث اعتبر هذا «بدعة» يستشم منها رائحة الهرطقة. ليس هنالك إجماع في الرأي حول أول من أدخل أنظمة النقط، والاسمان المفضّلان في هذا السياق هما يحيى بن يعمر ونصر بن عاصم. كان هنالك في البداية حقبة ميوعة، وبين أيدينا فعلاً أجزاء من مصاحف والتي باستخدام النقط المتعددة الألوان يشار فيها إلى الاحتمالات المتعددة لتنقيط الكلمة ذاتها، في حين أن الغالبية العظمى من الكلمات لا تحمل نقاطاً مميزة بأية حال. هذا يوحي أنه في البداية لم تنقط إلا تلك الكلمات التي كان ثمة شك في قراءتها على نحو صحيح. ويقال إن القبول عموماً بعادة التنقيط وإدخالها بثبات إلى كل المصحف يعود إلى ما قام به القائد الشهير الحجاج بن يوسف، الذي كان ربما أشهر شخصية في الإسلام أثناء خلافة عبد الملك. وحين نقوم بفحص روايات ما فعله الحجاج في هذه المسألة، نكتشف مندهشين أن الدليل يشير بقوة إلى حقيقة أن عمله لم يكن مقيداً بتثبيت أكثر دقة لنصّ القرآن عن طريق مجموعة نقط تُظهر كيف كان يجب قراءته، بل

يبدو أنه قام بتحرير جديد بالكامل للقرآن، ثم أخذ نسخاً عن نصّه الجديد وأرسلها إلى المراكز الحضرية الكبرى، وأمر بإتلاف النسخ القديمة الموجودة هناك، مثلما فعل عثمان قبله. بل يبدو أن هذا النص الجديد الذي أشهره الحجاج تعرّض لتبدلات كبيرة تقريباً. فالكاتب المسيحي الكندي في عمله الجدلي المعروف باسم «اعتذار الكندي»، يفتح مسألة جدلية حول التبديلات التي زعم أن الحجاج، كما يعرف الجميع، قام بها في النصّ القرآني، لكن العلماء ينظرون إلى هذا كمبالغة جدلية ليس إلا، وهو ما يتوقعه المرء في الكتابة الجدلية. لكن في «كتاب المصاحف» لابن أبي داود، المذكور للتو، دوّنا في فصل خاص قائمة قراءات في النصّ القرآني تعود إلى التبديلات التي قام بها الحجاج. إذا كان الأمر كذلك، فإن نصّنا المعتمد لا يعتمد على تحرير عثمان، بل على تحرير الحجاج بن يوسف.

جاء تحديد «الاختيار» عام 322ه، حين استقرّ الوزيران ابن مقلة وابن عيسى، يقودهما العلاّمة الكبير ابن مجاهد، على سبعة أنظمة لقراءة النصّ، وأمرا بأن هذه وحدها هي الطرق القانونية المسموحة لتنقيط النصّ وإضافة الحركات الصوتية إليه. لم يمض قرارهم دون تحدٍ، لكن العقاب الصارم الذي حلّ بالعالمين الشهيرين، ابن مقسم وابن شنبوذ، اللذين استمرا في حقهما في «الاختيار»، وفي أن يقرءا، إذا رأيا ذلك مناسباً، قراءات في المصاحف القديمة، أقنع القرّاء مباشرة أن حقبة «الاختيار» انتهت، فقد واجههم تقييد ميّز مرحلة جديدة في تاريخ النصّ.

الأنظمة السبعة التي اختارها ابن مجاهد كانت أنظمة نافع من مدرسة المدينة، ابن كثير من مدرسة مكة، ابن عامر من مدرسة سوريا، أبو عمر من مدرسة البصرة، وعاصم، حمزة والكسائي من مدرسة الكوفة. لكن اختياره لم يمض دون تحدٍ، فقد عارض بعضهم جدياً حقيقة أن يكون ثلاثة من بين السبعة من مدرسة الكوفة، وأراد أن يستبدل أحدهم بقارئ من مدرسة أخرى، بعضهم كان يفضل أبا جعفر من مدرسة المدينة، وآخرون يعقوب من مدرسة البصرة. كانت مكانة الكسائي في المجموعة متحداة على نحو خاص، وترشيح خلف من مدرسة الكوفة قمع بقوة لفترة طويلة. مع ذلك فقد تم اعتماد اختيار ابن مجاهد، وما تزال أنظمة سبعته هي الأنظمة القانونية، مع أنه في أمثلة عديدة تواصلت الأعمال الماسورتية كما هي الحال على سبيل المثال في عمل ابن الجزري الشهير «النشر»، في تدوين فوارق العشرة، أي، السبعة والثلاثة الذين قمع ترشيحهم. لكن بعض الأعمال الماسورتية احتفظت بالفعل بأربعة عشر نظاماً، والتي تتضمن إضافة إلى العشر قراءات قراءات الأربعة قرّاء آخرين، هم ابن المحيصن من مكة، الحسن من البصرة اليزيدي من البصري، والأعمش من الكوفة، الذين كان لأنظمتهم بعض المساندة باعتبارها أكثر جدارة من تلك التي اختارها ابن مجاهد حتى تُحتوى في السبعة وتكون قانونية، لكنها فشلت في الحصول على أي قبول عام. وعمل البنّاء الشهير «الاتحاف»، على سبيل المثال، يسجل قراءات الأربعة عشر جميعاً. وبعد فإن مطالب كانت تُدعم هنا وهناك، لكن لأسباب ليست واضحة إطلاقاً،

كان أبو مجاهد قادراً على الحصول على دعم رسمي لسبعته، وقد نالوا قبولاً واسعاً جداً خلال نصف قرن.

الأنظمة التي بين أيدينا لأي من هؤلاء السبعة غير موجودة بالصيغة التي أعطاها إياها مؤسسها. هذه الأنظمة السبعة نُقِلت في المدارس، وبعد قبولها قانونياً بفترة قصيرة نجد «روايات» عديدة جداً حول كيفية قراءة كل منها. وفي حالة واحد أو اثنين منها كانت «الروايات» كبيرة جداً في العدد. وعندما كتب الداني، الذي مات عام 444هـ، عمله «تيسير»، كانت روايتان لكل من هذه السبعة قد اختيرتا باعتبارها قانونيتين، والإقرار الرسمي كان لهما فقط. وليس لدينا أية معلومات عن كيفية اختيارها، ولا نستطيع في الوقت الحالي أن نغامر بتخمين. كل ما نعرفه أن عملية تثبيت النصّ اجتازت هذه المرحلة الأخرى، وقد سجلها الداني بحد ذاتها. لقد اختير لأجل نافع روايتا قالون وورش؛ ولأجل ابن كثير روايتا قنبر والبزي؛ ولأجل ابن عامر روايتا ابن ذكوان وهشام؛ ولأجل أبو عمر روايتا الدوري والسوسي؛ ولأجل حمزة روايتا خلف وخالد؛ ولأجل عاصم روايتا حفص وأبي بكر؛ ولأجل الكسائي روايتا الدوري وأبي الحارث. وكل هذه الروايات قانونية ولا نعرف القرار الرسمي الذي أُخذ لجعل هذه الروايات وحدها المسموحة بشكل خاص، وهكذا فاستخدام كلمة «قانوني» ليس دقيقاً جداً، بل إن هذه الروايات وصلت إلى مكانة المرجعية الوحيدة والتي لا نملك لأجلها كلمة أكثر مناسبة من قانونية. وواحدة أو أخرى منها، بحد ذاتها، كانت سبع حين كان الكتبة يكتبون

المصاحف الجديدة ويضيفون إليها علامات التنقيط والعلامات الصوتية.

لكن هذه الأنظمة لتعليم القراءات، لم تكن الشارات الوحيدة المضافة إلى النصّ. فالشارات من أجل نهايات الآيات تظهر في أجزاء قديمة جداً من المصاحف التي بحوزتنا، مع أنه لا يوجد إطلاقاً اتفاق شامل بالنسبة لمكان علامات التوقف هذه، وهكذا صارت هذه مسألة يجب تسويتها في المدارس، ويدوّن هؤلاء الماسوريون جداول بنهايات الآيات الكوفية، أو بنهايات الآيات البصرية أو السورية أو المدنية، كما هي الحال ربما، وأحياناً تم إدخال علامات في النصّ للإشارة إلى الموضع الذي يوجد فيه تقليد آخر حول المكان الذي يجب أن تكون فيه النهاية. لقد عُلّمت السور أيضاً منذ وقت قديم جداً، لكن دون إرشادات. وهكذا تبدأ عادة وضع اسم السورة على رأسها، وقد استخدمت أسماء مختلفة في مناطق مختلفة، وحتى هذا اليوم لا يوجد اتفاق شامل بشأن الأسماء التي تظهر على رأس سورة معينة في نسخ القرآن المطبوعة في مراكز مختلفة. لكن إضافة إلى السور والآيات، بدأ تعليم أقسام أخرى من النصّ. فقد وضع بعض الكتّاب علامة عند نهاية كل عشر آيات أو خمس؛ قسّم بعضهم النص إلى سبعات، وعلّموا نهاية كلّ واحدة منها في النصّ؛ استخدم بعضهم علامات خاصة لبدايات ونهايات الأنصاف، الأرباع، الأثمان، إلخ. كانت هنالك عادة أكثر شيوعاً وتقتضي تقسيم النّص إلى ثلاثين جزءاً بحيث يقرأ كل جزء في كل يوم من الشهر، وهذه الأقسام، مع الأرباع والأنصاف فيها، كانت تُعلّم بحرص، وهذا التقسيم إلى أجزاء

وأحزاب صار شائعاً جداً إلى درجة أن علماء المسلمين عتيقي الطراز في هذا اليوم يستشهدون من القرآن بالجزء والحزب أكثر من السورة والآية. أهمية علمية أكبر احتلها إدخال علامات التوقف، والتي هي، مثل المجموعة المشابهة من علامات التوقف في الكتاب المقدّس العبراني، دليل للمعنى والوظيفة التي هي على وجه الدقة لعلامات التنقيط عندنا. كانت أقدم مجموعة من علامات التوقف هذه بسيطة جداً وقد استعملت للإشارة إلى «لا توقف»، «توقف خياري»، و«توقف ضروري»، لكن هذه العلامات تطورت في المدارس إلى أنظمة أكثر تفصيلاً بتوسيع أنماط التوقف الخياري، مع أنه كان ثمة اختلاف كبير أيضاً بين المدارس بشأن المكان الدقيق الذي يجب أن توضح فيه علامات «لا توقف» و«توقف إجباري». وإضافة هذه العلامات إلى النصّ تمثّل، طبعاً، خطوة أخرى في تاريخ عملية تثبيت نمط النصّ المعتمد، مع أنه من غير الممكن بعد كتابة كامل قصة الطريقة التي تطورت بها أنظمة التوقف المختلفة هذه.

خطوة أخرى في هذه العملية، والتي كانت خطوة ذات أهمية كبيرة، لكن أصلها محجوب في الغموض حالياً أيضاً، وهي اختيار الأنموذج المعياري. وسوف يتذكّر دارسو العهد القديم أن النصّ الساكن في الأسفار العبرانية مأخوذ عن المخطوطة التي تمثّل أحد النماذج المعيارية، والتي اختيرت ذات مرة ليتبعها الكتبة وتُقدَّم بأمانة دقيقة، وهكذا بحيث أنه حتى أخطاء تهجئتها وخصائصها التهجوية كان يجب أن تُقدَّم في كل النسخ. الشيء ذاته يصح على القرآن. فحين كان الداني

يكتب «المقنع» و«التيسير» كان يختار هذا الأنموذج المعياري، لأنه في «المقنع»، الذي هو كتاب يحتوي تعليمات للكتّاب الذين ينسخون نماذج من القرآن، يقدّم بالتفصيل القواعد التي يجب عليهم مراعاتها في عرف مهنتهم، وهكذا يعدّد بحرص كل التهجيات الخاصة وغرائب التهجية التي يجب أن يكونوا حريصين على تقديمها في نسخهم، حتى لو كانوا يعلمون أنها أخطاء. وهكذا ففي 19 : 1 يجب أن تكتب «رحمت» بالتاء المفتوحة وليس «رحمة» العادية ؛ في 18 : 36 يجب أن تكتب «لكنا» بالألف الممدودة في نهايتها عوضاً عن «لكن» العادية ؛ وفي 20 : 95 يجب أن تكتب «يبنوم» عوضا عن «يا ابن أم» ؛ في 18 : 47 يجب أن تكتب «مال هذا» عوضا عن الصيغة الصحيحة «ما لهذا» ؛ 37 : 130 يجب أن تكتب «آل ياسين» عوضاً عن «الياسين» وهكذا. من كان كاتب هذا الأنموذج المعياري، وكيف تمّ اختيار الأنموذج، سؤالان لم نستطع الإجابة عليهما بعد. لكن النظرية الأرثوذكسية تقول إن هذه الخصوصيات كانت موجودة أيضاً في «الإمام»، وهو النصّ الساكن المعياري الذي حُضّر بناءً على أوامر عثمان، لكن كون هذه الخصوصيات لا تظهر دائماً في الشظايا القديمة من المصاحف الكوفية فمن المشكوك به أن يكون الأمر كذلك.

كل الأنظمة السبعة المذكورة آنفا لها القانونية ذاتها، والقرآن يمكن تلاوته وفق أي من «الروايتين» المختارتين لكل نظام. لكن ما من نصّ مكتوب يستطيع أن يعبّر في النصّ عن كل الاختلافات للسبعة جميعاً. وهنالك بضع نماذج معروفة من شظايا المصاحف الكوفية المدوّن فيها

قراءات مختلفة في حالة كلمات مفردة، وذلك باستخدام نقط مختلفة التلوين. وهنالك أيضاً بضع مخطوطات معروفة بحواشيها على الهامش والي تقدّم خياراً للقراءات المختلفة من بين السبعة أو حتى من بين ثمانية. لكن العرف العادي بل الوحيد الممكن واقعياً هو أن يكتب النصّ وفق أحد الأنظمة السبعة. لم يجرِ مسح منظم لكل المخطوطات القرآنية بنية تحديد النصّ، لكن على قدر الفحص الذي أجري عليها فالنتيجة تُظهر أن ثلاثاً فقط من الروايات الأربع عشرة الممكنة معروف أنه كان لها حظوة كبيرة في كتابة المصاحف. ففي السودان حتى إلى ما قبل جيل، كان هنالك على ما يظهر نصّوص مكتوبة بحسب نظام الدوري البصري. وفي شمال أفريقيا، من طرابلس إلى مراكش، الصيغة العامة للنصّ الموجود في المخطوطات، وفي العديد من النسخ المطبوعة حجرياً، هي تقليد ورش المدني. وفي كل الأماكن الأخرى من العالم الإسلامي فإن نمط النصّ الأوحد الموجود في الاستعمال هو نمط حفص الكوفي راوي عاصم. ونصّ حفص هذا حلّ بالكامل في السودان محل نصّ الدوري، وحل بسرعة محل نصّ ورش في شمال إفريقيا. وهكذا نصل إلى نهاية تاريخ النصّ القرآني مع سيطرة عملية لنصّ حفص والذي يعتبر «النصّ المعتمد» لكل الإسلام. وبسبب هذا قامت النسخة المعيارية المصرية عام 1344ﻫ بمحاولة لتنقية النصّ من تحديثات التهجئة ومن أثقاله بالعلامات الماسورتية، لاستعادة النمط الأصلي من نصّ حفص بقدر الإمكان. وبسبب استخدام محرريها لمصادر متأخرة نسبياً عوضاً عن العودة إلى مصادر معلوماتنا الأولى فيما يخص نصّ حفص

هذا، لم ينجحوا تماماً في تقديم أنموذج صاف لنصّ حفص، لكنه أفضل من أي شيء متاح آخر، وهو يفوق كثيرا نصّ فلوغل Flügelالذي استخدمه العلماء الأوروبيون وحده تقريباً منذ ظهوره لأول مرة عام 1834.

المرحلة التالية سوف تكون مرحلة نصّ نقدي. والشيء الأنموذجي هو أن يُطْبع على إحدى الصفحات نصّ ساكن مجرد بالخط الكوفي، يعتمد على أقدم مخطوطة بين أيدينا، وعلى الصفحة المقابلة نصّ حفص محرر نقدياً، وفي أسفل الصفحة تقدّم مجموعة كاملة من كل القراءات المعروفة. لقد كان كاتب هذه الصفحات يعمل بالتعاون مع البروفسور برغشتريسر في هذا المشروع، وقد بُدئ في المسألتين المترابطتين. فكاتب هذه الصفحات دخل في كل الأدب المطبوع وفي كمية لا بأس بها من مواد المخطوطات لجمع القراءات المختلفة. وأسس برغشتريسر في ميونيج أرشيفاً قرآنياً بدأ فيه بجمع صور وثائقية عن كل المخطوطات القرآنية الأولى، وكل المواد الماسورتية المتعلقة بها. وبعد موته المفاجئ استمر هذا الأرشيف وتطور على يد خليفته اوتو برتسل Otto Pretzel، لكن برتسل قتل خارج سباستبول Sebastopol خلال الحرب الأخيرة، وأُتْلِف الأرشيف كله في ميونيج بفعل قنبلة ومن ثم النار، وهكذا فلا بد من البدء من جديد بهذا الواجب الجبار كله من البداية. لذلك من المشكوك به للغاية ما إذا كان جيلنا سيرى إكمال التحرير النقدي الفعلي لنص القرآن.

